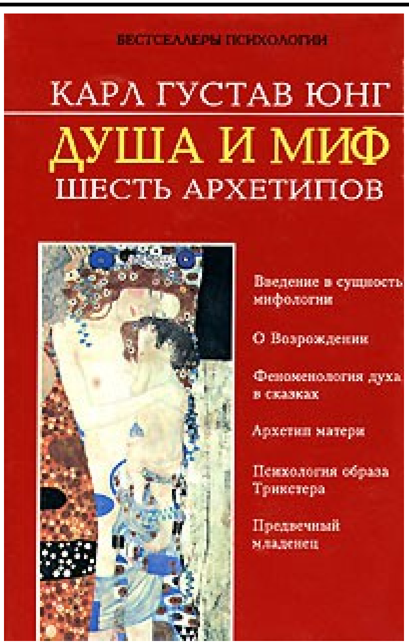
БЕСТСЕЛЛЕРЫ ПСИХОЛОГИИ

КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ



ДУША И МИФ
ШЕСТЬ АРХЕТИПОВ

Перевод с английского

Киев

Государственная
библиотека Украины
для юношества
1996

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя....3
Часть I....5
ВВЕДЕНИЕ В СУЩНОСТЬ МИФОЛОГИИ....5
ПРОЛЕГОМЕНЫ....5
ПРЕДВЕЧНЫЙ МЛАДЕНЕЦ В ПРЕДВЕЧНЫЕ ВРЕМЕНА....20
ПСИХОЛОГИЯ АРХЕТИПА МЛАДЕНЦА....47
КОРА....67
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОРЫ....98
Часть II....115
АРХЕТИПИКА МИФА....115
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АРХЕТИПА МАТЕРИ....116
О ВОЗРОЖДЕНИИ....137
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА В СКАЗКАХ....159
ПСИХОЛОГИЯ ОБРАЗА ТРИКСТЕРА....186
ПРИМЕЧАНИЯ....196

↑ Конец страницы 3 ↑

↓ Начало страницы 4 ↓

ББК 88.6
Ю 50

Составление *В.И. Менжулина*
Перевод *В.В. Наукманова* под общей редакцией *А.А. Юдина*
Художественное оформление *Марины Сарычевой*

Издание подготовлено по инициативе издательства «Port-Royal»

Юнг К.Г.

Ю 50 Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ.-К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.- 384 с. ISBN 5-7707-8958-I

Серию «Бестселлеры психологии» продолжает сборник ранее не переводившихся работ одного из самых значительных философов и психологов XX в. — Карла Густава Юнга.

Настоящее издание отличается от многих других «осевой» темой, неслучайность которой позволяет увидеть в новом свете основные элементы философии Юнга.

Проблема мифа — от «Введения в сущность мифологии», написанного на античном материале, до «Архетипики мифа», составленной из работ, охватывающих широчайший географический и тематический ареал, - разворачивается предельно полно и разнообразно. Читатель знакомится с такими архетипами коллективного бессознательного, как *Младенец* и *Дева, Мать* и *Возрождение, Дух* и *Трикстер.*

Книга предназначена для тех, кто интересуется теорией и практикой самопознания.

Ю 030200000/96 без объявления
ISBN 5-7707-8958-I

↑ Конец страницы 4 ↑

↓ Начало страницы 5 ↓

Содержание

От составителя 6

Часть I

Введение в сущность мифологам
К. Кереньи, К. Г. Юнг

Пролегомены 11
Предвечный Младенец в предвечные времена 38
Психология архетипа младенца 86
Кора 121
Психологические аспекты Коры 178
Эпилегомены 202

Часть II
Архетипика мифа

Психологические аспекты архетипа матери 211
О возрождении 250
Феноменология духа в сказках 288
Психология образа трикстера 338

Примечания . 357

↑ Конец страницы 5 ↑

↓ Начало страницы 6 ↓

От составителя

Мифологические изыскания великого швейцарца можно с полным правом отнести к числу его значительнейших достижений. Юнгу, особенно после введения им в научный оборот понятия «архетипов», удалось связать воедино самые отдаленные области мира мифологических преданий. Его идея о том, что мифы всех народов и эпох имеют общие архетипические корни в коллективном бессознательном всего человечества, обладает удивительной притягательностью и широко используется в современном научном мире. Свидетельством плодотворности юнговского подхода служит тот факт, что среди специалистов по мифу есть целая группа ученых, которых можно считать продолжателями дела Юнга (Джозеф Кемпбелл, Эрих Нойман и другие).

О «мифологичности» Юнга говорят часто, но практически всегда лишь «вскользь». Причина в том, что хотя значение мифологической проблематики для юнгианства очевидно, тем не менее ее системное исследование уже с первых шагов •сталкивается с одним весьма существенным композиционным

затруднением: в обширном литературном наследии Юнга количество книг или статей, посвященных непосредственно мифологии, можно сосчитать по пальцам. В то же время более или менее пространные мифологические реминисценции можно обнаружить практически в любой его работе, начиная с эпохального труда «Либидо, его метаморфозы и символы» (1912 г.) и вплоть до «Подхода к бессознательному» (1961 г.). Подобные «вкрапления» настолько часты, что даже

↑ Конец страницы 6 ↑

↓ Начало страницы 7 ↓

их отчасти подчиненный (иллюстративный) характер не может заставить усомниться в их истинном значении. Нет сомнений и в необходимости специального изучения места мифа в спектре юнговской мысли, а следовательно, и в необходимости появления сборника его работ, скомпонованного вокруг этой «осевой» темы.

В настоящем сборнике как раз делается попытка представить ряд примеров применения созданного Юнгом аналитического метода к конкретному мифологическому материалу. У данной книги есть предшественница - вышедшая в 1941 году книга двух авторов - К. Г. Юнга и его единомышленника, впервые издаваемого на русском языке венгерского филолога-классика Карла Кереньи,- «Введение в сущность мифологии», которая под тем же самым названием составила первую часть «Души и мифа».

Остов книги составляют две, работы Карла Кереньи, сопровождаемые достаточно емкими, но сравнительно небольшими вариациями Юнга на заданные его коллегой темы. Юнг часто и с удовольствием исполнял роль комментатора, как мне кажется, с тем, чтобы, полностью сохраняя свою самобытность, в то же время продемонстрировать сопричастность аналитической психологии и других построений.

С собственно же юнговской точкой зрения мы знакомимся во второй части, где представлены четыре «мифологические» работы Юнга. В ней показано существенное расширение географического и тематического ареала исследования. Если работы Кереньи и сопутствующие им комментарии Юнга во «Введении в сущность мифологии» сосредоточены, в первую очередь, на изучении мифологии древних греков и римлян, то, например, «Феноменология духа в сказках» предоставляет нам анализ мифологических мотивов, присутствующих в сказочных историях других европейских народов. Статья «Психология образа трикстера» строится на материале мифологии американских индейцев (с привлечением европейских средневековых аналогов), а предметом статьи «О возрождении» яв-

↑ Конец страницы 7 ↑

↓ Начало страницы 8 ↓

ляется миф, рассказанный в 18-й суре Корана. Кроме того, имеющийся в первой части анализ мифов и ритуалов, в основании которых лежат архетипы *Младенца* и *Девы,* дополняется специальной мифологической феноменологией еще четырех архетипов коллективного бессознательного - *Матери, Возрождения, Духа* и *Трикстера.* Таким образом, преодолевается некоторая фрагментарность «Введения», и читателю открывается достаточно обширная панорама архетипики мировой мифологии. Благодаря этому, феноменология мифа в том виде, в каком

она присутствует в аналитической психологии периода ее зрелости, здесь представлена достаточно полно.

В. Менжулин

***

Перевод выполнен но изданиям:

C.G. Jung and C. Kerenyi. *Essays on a Science of Mythology,* Bollingen Foundation. New York, 1949;

Four Archetypes, Princeton University Press, 1959.

↑ Конец страницы 8 ↑

↓ Начало страницы 9 ↓

Часть I
ВВЕДЕНИЕ В СУЩНОСТЬ МИФОЛОГИИ

↑ Конец страницы 9 ↑

↓ Начало страницы 11 ↓

ПРОЛЕГОМЕНЫ

1

Что такое музыка? Что такое поэзия? Что такое мифология? Все это проблемы, относительно которых невозможно никакое мнение, если человек не имеет опыта переживания этих реальностей. Это вполне естественно и очевидно. Однако, что касается вопроса, указанного последним в этом ряду, о наших переживаниях этого сказать нельзя. Лишь величайшие создания мифологии могут рассчитывать на то, чтобы донести до современного человека, что он находится лицом к лицу с феноменом, который по «глубине, постоянству и универсальности сравним лишь с самой Природой». Если мы заинтересованы в реальном знании мифологии, мы не должны сразу же обращаться к теоретическим рассуждениям и оценкам (даже к Шеллингу, который положил начало восторженному цитированию мифологии). Не следует также слишком много говорить об «истоках». Для того, чтобы вода, пройдя сквозь нас, разбудила наш скрытый мифологический дар, ее нужно брать прямо из источника и пить свежей.

Но не тут-то было. (Как говорится, по усам текло...) Подлинная мифология стала для нас настолько чужой, что перед тем, как вкусить ее, не будет лишним остановиться и подумать - не только о пользе и опасностях мифологии (психологи и психиатры об этом еще расскажут), но также и о нашем возможном отношении к ней. Мы утратили наше непосредственное чувство великих реальностей духа - а именно к этому миру принадлежит вся подлинная мифология,- утратили

↑ Конец страницы 11 ↑

↓ Начало страницы 12 ↓

окончательно ради нашей всем интересующейся и умелой помощницы-науки. Наука объяснила то, что нам предстоит выпить, так хорошо, что мы знаем об этом

все, еще до того, как берем в руки чашку,- намного лучше, чем те, кто знают толк в «питии»; более того, от нас ждут, что мы удовольствуемся нашим знанием или даже предпочтем его неискаженному опыту и наслаждению. Следует спросить себя: возможен ли еще в каком-либо смысле непосредственный опыт переживания мифологии и наслаждения им?

Во всяком случае нам необходима свобода от фальши, свобода, которую нам может даровать только истинная наука. Помимо этой свободы, мы требуем лишь того, чтобы наука *вернула* нам непосредственность нашего отношения к ее предметам. Наука сама должна расчистить дорогу к мифологии, которую она же заблокировала сначала своими интерпретациями и объяснениями,- научное понимание всегда было слишком широким (в данном случае мы имеем в виду историческое, психологическое, а также культурное и антропологическое изучение мифов). Чтобы определить, какая позиция по отношению! к мифологии возможна в настоящее время, попробуем резюмировать то, что детально было рассмотрено в 1-й части книга» «Античная религия»[1] и коротко упомянуто в Предисловии к первому изданию (1940) книги «Божественный младенец». Вопрос об истоках мифологам в смысле: «Где и когда развилась; великая мифотворящая культура, которая смогла повлиять на продукты всех позднейших мифологий?» - здесь обсуждать не будет. Мы сосредоточимся только на вопросе: как ей быть! со своим истоком либо истоками? - и сделаем это лишь для того, чтобы расширить тот непосредственный подход, с помощью которого читатель должен будет отыскать свой собственный путь к мифологии.

2

В нашем начинании нам вряд ли пригодится слово «миф», так как его значение притупилось и стало смутным, двусмыс-

↑ Конец страницы 12 ↑

↓ Начало страницы 13 ↓

ленным; гораздо больше помогут нам те выражения, которые сочетают слово μΰθοζ со словом λέγειν, что значит «собирать воедино», «говорить». Нечто от той жизненности и динамики, которую древние греки называли μνθολογία, может преподать нам из своего собственного опыта Платон, сам бывший великим «рассказчиком мифов». Это искусство, которое существует как рядом с поэзией, так и внутри нее (ибо эти две области частично совпадают), искусство, которое занимает особое положение благодаря своей теме. Искусство мифологии определяется своеобразием своего материала. Основная масса этого материала, сохранявшаяся традицией с незапамятной древности, содержалась в повествованиях о богах и богоподобных существах, героических битвах и путешествиях в подземный мир - повествованиях («мифологема» - вот лучшее древнегреческое слово для их обозначения), которые всем хорошо известны, но которые далеки от окончательного оформления и продолжают служить материалом для нового творчества. Мифология есть *движение* этого материала: это нечто застывшее и мобильное, субстанциональное и все же не статичное, способное к трансформации.

Напрашивается сравнение с музыкой (я буду часто возвращаться к нему, чтобы подчеркнуть этот аспект мифологии). Мифология как искусство и мифология как материал растворены в одном и том же феномене точно так же,

как искусство композитора и *его* материал - мир звуков. Музыкальное произведение показывает нам музыканта как формирующего и в то же время мир звуков как формируемый. В тех случаях, когда формирующее сознание уходит с переднего плана, как в великих мифологиях индийцев, финнов или жителей островов Океании, мы с еще большим правом можем говорить о таком отношении, т.е. об искусстве, которое раскрывает себя как формообразование, и о присущем ему материале, который оформляет себя согласно своим собственным законам, так что вместе они конституируют неделимое единство одного и того же феномена

В мифологии формообразование живописно. Стремительно течет поток мифологических картин. Но это течение яв-

↑ Конец страницы 13 ↑

↓ Начало страницы 14 ↓

ляется в то же время развертыванием: застывая в форме сакральных традиций, мифологемы тем не менее сохраняют свойства произведений искусства. Точно так же, как в музыкальной теме возможны различные способы развития основной темы - параллельно или последовательно. И хотя то, что «течет», обладает как таковое свойством живописности, сравнение с музыкой все же вполне уместно, разумеется, с определенными музыкальными *произведениями,* т.е. с чем-то объективным, что стало объектом со своим собственным голосом и чему отдают должное не посредством интерпретации или объяснения, но прежде всего оставляя так, как есть, и позволяя выразить свой собственный смысл.

Если речь идет о подлинной мифологеме, то этот смысл есть нечто, что не может быть так же хорошо и так же полно выражено немифологическим путем. Мифология - это не просто способ выражения, вместо которого можно было бы подобрать другую, более простую и более понятную форму, но только не *тогда,* когда оказалось, что это единственный возможный и подходящий способ. Как и музыка, мифология в разные времена может быть более или менее приемлемой. Бывают времена, когда величайшие мысли могли бы быть выражены только посредством музыки. Но тогда «величайшая» - это именно та мысль, которая может быть выражена лишь посредством музыки и никак иначе. Подобным же образом и с мифологией. Точно так же, как музыка имеет смысл, который приносит удовлетворение (а это верно для всякого осмысленного целого), так же и всякая подлинная мифологема обладает своим приносящим удовлетворение смыслом. Причем этот смысл очень трудно перевести на язык науки, потому что он может быть полностью выражен только в мифологических терминах.

Этот аспект мифологии (сочетание живописности, осмысленности и музыкальности) и подсказывает верную установку по отношению к ней: позволить мифологемам говорить самим за себя и просто слушать. Всякое объяснение должно иметь такой же характер, как и объяснение музыкального или поэтического произведения искусства. Очевидно, что, как и для му-

↑ Конец страницы 14 ↑

↓ Начало страницы 15 ↓

зыки или поэзии, здесь также необходим специальный «слух», причем «слух» здесь также подразумевает некий резонанс, сочувственный отклик, изливающийся из глубины души личности. «Тот, кто изливает себя как весна, найдет признание»

(Рильке). Но где же весна мифологии? В нас? Только в нас? Или вовне и только вовне? Именно это нам и нужно понять. И сделать это будет легче, если мы начнем с другого аспекта мифологии - аспекта, который мы сейчас рассмотрим более детально, чем это делалось в моих предыдущих работах.

3

Мифология, подобно отсеченной голове Орфея, продолжает петь даже после смерти, и пение ее доносится издалека. В то время, когда мифология была неотъемлемой частью жизни народа, ее не просто исполняли как некий вид музыки, ею жили. Мифологический материал для народов - мифотворцев был и формой самовыражения, и формой мышления, и формой жизни. В своем эссе о Фрейде Томас Манн с полным основанием говорил о 4цитатной жизни» людей мифологических времен и проиллюстрировал это примерами, удачнее которых трудно и придумать. Архаический человек, по словам Манна, перед тем, как что-либо делать, делает шаг назад подобно тореадору, который ищет равновесие, чтобы вернее нанести смертельный удар. Он ищет пример в прошлом и погружается в него (в прошлое), как в водолазный колокол, чтобы затем нырнуть - защищенным и преображенным - в проблемы настоящего. Таким образом его жизнь получала свое выражение *'л* свой смысл. Для архаического человека мифология его народа была не только убедительной, т.е. обладающей смыслом, но и объясняющей, т.е. придающей смысл [всему остальному].

Это, в свою очередь, уже является следующим, этиологическим и, вообще говоря, в высшей степени парадоксальным аспектом мифологии, который рассматривается как чрезвычайно парадоксальный. Как историки религии мы могли бы

↑ Конец страницы 15 ↑

↓ Начало страницы 16 ↓

остаться спокойными перед лицом этого парадокса, который заключается в том, что от мифологии ждут объяснения и ее самой и всего остального в мире - и не потому, что она была изобретена с целью объяснения, но потому что она обладает среди прочих свойством объяснять. Однако именно тем ученым, которые все хотят «объяснить», будет труднее всего, втолковать это таинственное свойство, кроме как на основании, той предпосылки, что мифологемы были на самом деле *придуманы с целью* объяснения. Простое указание на то, что поэзия и музыка проясняют для нас мир гораздо лучше, чем любые научные объяснения, их не удовлетворит, как не удовлетворяет оно уже нас. И теперь мы хотим, наконец, серьезно заняться этиологическим аспектом мифологии, его «как», а не рассматривать его как нечто простое и самоочевидное.

Призрак очевидности уже поколеблен, так как известен; пример, в котором этиологический характер полностью отрицается, и более того, отрицается полевым исследователем проведшим длительное время в среде живой мифологии - Брониславом Малиновским. Все, что он узнал на Тробриандских Островах о природе мифологии, он изложил в превосходном эмпирическом исследовании, озаглавленном «Миф в примитивной психологии». Его опыт подтверждает, что мы можем говорить лишь об «отжившей мифологии». Приводи» здесь его тщательно взвешенные в научном плане слова:

«Миф в. примитивном обществе, т.е. в его первичных живых формах, не просто рассказываемая сказка, но проживаемая реальность. Мы находим в нем не

дух изобретения нового, свойственный романам í наших дней, но живую реальность, в которую безусловно верят, т.е. верят в то, что она имела место в изначальные времена и продола затем оказывать влияние на мир и судьбы людей... Это не те истории, жизнь которых сохранена благодаря суетливому любопытству, бретательности или правдивости. Напротив, для аборигенов они являются утверждением первичной, более великой и более важной реальности, которая управляет современной жизнью, судьбой и деятельностью человечества, и знание о которой дает людям, с од стороны, мотивы для ритуальных и моральных актов, а с другой указания к их исполнению».

↑ Конец страницы 16 ↑

↓ Начало страницы 17 ↓

На основании своего опыта Малиновский отрицает, во-первых, символический и, во-вторых, этиологический характер живой мифологии. Его отрицание символического характера состоит в абсолютно верном признании того факта, что для носителей мифологии миф прежде всего выражает самым непосредственным образом именно то, о чем он говорит, т.е. нечто происшедшее в первобытные времена. То, что это событие в свою очередь выражает нечто более универсальное, некую сущность мира, что и находит свой отголосок в мифологических формах,- такую возможность Малиновский даже не берет в расчет. Его изыскания не говорят ни за, ни против этого, следовательно, он стоит на позициях, полностью отрицающих этиологические воззрения. По его словам, миф не является объяснением, выдвинутым для того, чтобы удовлетворить научное любопытство, миф - это воссоздание первобытной реальности в форме повествования. Мифы никогда не объясняют, они всегда устанавливают некий прецедент как ' идеал и как гарантию долговечности этого идеала. Для Малиновского «этиологический миф» - это несуществующий разряд повествования, соответствующий несуществующему «желанию объяснять».

Таким способом Малиновский перефразирует то, что он называет «социальной функцией» мифологии, которая заключается отнюдь *т* в научном или псевдонаучном «объяснении». Очевидно, что Малиновскому недостает подходящего слова для обозначения этой функции. Он находит «объяснение» в смысле «интеллектуальных усилий» неадекватным [термином]. Но в другом смысле, поскольку мифология действительно делает все «ясным» для ее носителей, можно говорить об «объяснении». Ибо в этом смысле ясность исходит от всякой мифологии - ясность в отношении того, что есть, что происходит и что может произойти. Смысл всего - *вот* содержание мифологем. Но, что человек *делает* посредством мифологии, когда позволяет «рассказыванию мифов» невольно служить человеческому обществу, очень далеко от праздного изобре-

↑ Конец страницы 17 ↑

↓ Начало страницы 18 ↓

тения объяснений. Это нечто иное. В немецком языке есть подходящее слово для этого: *begründen**.

Мифология дает почву, закладывает основание. Она дает ответ не на вопрос «почему», а на вопрос «откуда». У древних греков эту разницу мы можем видеть очень отчетливо. Мифология не указывает в точном смысле «причины» («αἴηα»). Она делает это (т.е. выполняет «этиологическую» функцию) только

постольку, поскольку, как об этом говорит Аристотель *(Metaphysica,* V, 2, 1013 а), αἴτια суть ἀρχαί, т.е. начала или первичные принципы. Для ранних греческих философов ἀρχαί были, например, водой, огнем или тем, что они называли αττειρον, «бесконечное». Следовательно, речь идет не просто о «причинах», а скорее о первичных субстанциях или первичных состояниях, которые никогда не стареют, никогда не могут быть превзойдены и производят все и всегда. Так же обстоит дело и с мифологическими событиями. Они формируют почву, или основание мира, ибо все основывается на них. Они суть ἀρχαί, к которым восходит все индивидуальное и частное и из которых оно сотворено, в то время как они остаются неподвластными времени, неисчерпаемыми, непобедимыми в первоначальном состоянии, в прошлом, которое оказывается непреходящим, ибо его рождение бесконечно повторяется.

4

Не будет безосновательным обобщением говорить о том, что мифология повествует об истоках или по крайней мере о том, что было изначально. Когда мифология говорит о младшем поколении богов, например, о богах греческой истории, то эти последние также означают начало мира - мира, в котором греки жили под властью Зевса. Боги настолько

*Малиновский писал на английском языке и решил прибегнуть к немецкому слону *begründen,* видимо, потому, что немецкий корень *Grund* может обозначать одновременно конкретную *почву* и абстрактное *основание.* Па русский язык переводится слонами «основывать», «учреждать», «обосновывать», «мотивировать». - *Здесь и далее под звездочками примечания редактора*

↑ Конец страницы 18 ↑

↓ Начало страницы 19 ↓

«изначальны», что новый мир всегда рождается с новым богом, символизирующим новую эпоху или новый аспект мира. Боги присутствуют не только вначале, когда они сами возникли, и не только в периодических повторениях этого первого рождения, т.е. в космических явлениях и представительстве на празднествах. И хотя они присутствуют постоянно, мифологемы, развертывающие в повествовательной форме то, что содержится в образах богов, всегда относятся к *первоначальному* времени. Это возвращение к истокам и первоначальному состоянию является основной чертой всякой мифологии.

Мы отыскали для этого точное выражение: за «почему» стоит «откуда», за αἴτιον - αρχή. Точнее, в мифологии нет никакого исходного вопроса так же, как и в архаической греческой философии,- ничего кроме прямого возвращения к ἄρχου, кроме спонтанной регрессии к «почве» Не только человек, который переживает живую мифологию, отступает назад подобно тореадору или ускользает подобно погружающемуся в водолазный колокол; настоящий рассказчик мифов поступает таким же образом, как создатель или воссоздатель мифологии. Философ пытается проникнуть сквозь мир явлений, чтобы констатировать то, что «действительно существует», но рассказчик мифов отступает в первоначальный мир, чтобы поведать нам о том, что «было изначально». Изначальность для него означает подлинность. И пусть мы не отважились утверждать, что это приводит к действительной подлинности, действительно непосредственному отношению между субъектом и объектом,- все же эта процедура дает нам определенное представление о мифологическом «основывании» *(Begründung).*

Мифология полагает основание тем, что рассказчик мифов, проживая рассказываемую им историю, находит путь назад, к первоначальному времени. Неожиданно без каких-либо отступлений и напряженных поисков он обнаруживает себя в изначальности, которая как раз его и интересует, внутри ἀρχαί, о котором он говорит. Но что же тогда это ἀρχαί. внутри которого человек может себя обнаружить? В какое из них он может непосредственно «погрузиться»? Αρχαί столь же мно-

↑ Конец страницы 19 ↑

↓ Начало страницы 20 ↓

гочисленны, как и элементы, составляющие человеческий мир, включая и самого человека. Последний обладает собственными ἀρχαί, ἀρχαί своего органического существования, в котором он постоянно создает себя. Как развитый организм, он переживает свое собственное происхождение благодаря определенного рода идентичности, как если бы он был многократным, тысячекратным эхом этого происхождения, а оно само было первой прозвучавшей нотой, его вызвавшим. Он переживает это, как свое собственное абсолютное αρχή, начало, когда он был единством, соединяющим в себе все противоречия своей природы и предстоящей жизни. На этот исток - понимаемый как начало нового мирового единства - и указывает мифологема о *божественном младенце.* Мифологема же о *деве-богине* указывает на иное αρχή, которое также переживается как свой собственный исток, но в то же время и как αρχή бесчисленного множества существ до и после себя,- как αρχή, в силу которого индивидуальность содержит в себе бесконечность уже *в зародыше.*

С помощью образов из области человеческой и растительной эволюции мифологемы, соединившиеся в этой книге, указывают подобно дорожным столбам на наше мифологическое «основывание» - путешествие к ἀρχαί, путешествие, которое венчается открытием тех же самых символов заново. Образно Ц говоря, это своего рода погружение в себя, ведущее к живому зародышу нашей цельности. Практика погружения в себя и является мифологическим основыванием, а результатом этой практики является то, что, открываясь тем образам, которые исходят от «почвы», мы обнаруживаем, что возвратились к месту, где два ἀρχαί - абсолютное и релятивное - совпадают. Αρχή зародыша, или как его называют современные писатели[2] «бездна ядра», открывается именно там, и там же, следует полагать, находится центр, вокруг которого наше бытие во всей его полноте организует себя. Если мы рассмотрим этот чисто внутренний аспект нашей жизни в пространственных терминах, то той идеальной точкой, в которой происхождение и наше знание об истоках тождественны, может быть только

↑ Конец страницы 20 ↑

↓ Начало страницы 21 ↓

этот центр прорыва. Возвращаясь в себя таким образом и описывая этот путь, мы переживаем и провозглашаем сами основы нашего бытия - это все равно, что сказать: мы «основываем» себя.

С этим мифологическим основыванием связан тот парадокс, что человек, который погружается в себя, в то же время открывает себя. Или, скажем иначе, то, что архаический человек открыт всему миру, ведет его назад к его

собственным основам и позволяет ему разглядеть в его собственных истоках αρχή κατ' εξοχήν, т.е. Исток. Мифологии говорят об образе божественного младенца, перворожденного в предвечные времена, младенца, в котором «исток» впервые состоялся; они рассказывают о появлении не какого-то человеческого существа, а божественного космоса или универсального Бога. Рождение и восход солнца просто наделяют это универсальное αρχή физическими чертами и какой-то золотой дымкой. Придерживаясь пространственного понятия идеальной центральной точки в человеке, мы можем сказать: в той точке, в которой открывается подобное бездне αρχή зародыша, прорывается сам мир. Сам мир говорит в образах происхождения, которые исходят от него. Мифологический «основыватель» *(Begründer),* который путем погружения в себя опускается к своим собственным основаниям, основывает свой мир. Он строит его для себя заново на фундаменте, где уже все, что течет, возникает и произрастает,- «изначально» *(ursprünglich)* в полном смысле слова и, следовательно, божественно. Божественность всего мифологического столь же очевидна, сколь изначальность всего божественного. Все институты мифологических времен основаны и освящены мифологемой происхождения, общего божественного истока жизни, формами которой они являются.

5

Воссоздать мир из той точки, *вокруг* которой и ил которой организован сам «основыватель» и в которой он существует

↑ Конец страницы 21 ↑

↓ Начало страницы 22 ↓

благодаря своему началу (в абсолютном смысле - как уникальная и специфическая организация, и в относительном - с точки зрения зависимости от бесконечного числа предков), - такова великая и важнейшая тема мифологии, это и есть основание κατ' εξοχήν. С конструированием нового мира в миниатюре - образа макрокосма - мифологическое основывание переходит к действию: оно становится созиданием *(Gründun). Основание* городов, которые были построены в периоды, еще знавшие живую мифологию, и которые претендовали на то, чтобы быть образами космоса, непосредственно связано с тем, что космогонические мифологемы *дают почву* миру. Эти города основаны таким образом, как будто они выросли из двух άρχαί, о которых мы упоминали (абсолютного αρχή, где человек начинается, и относительного αρχή, где он становится продолжением своих предков). Тем самым они покоятся на том же божественном основании, что и сам мир. Они становятся тем, чем в равной степени были в античности: и город, и мир - местом, где живут боги.

Противоречия, которые содержатся в сообщениях о церемониях основания городов в древнем Риме, гармонически разрешаются, как только мы понимаем, что принцип архаического градостроительства заключался в том, чтобы эти мини-миры следовали тому же идеальному плану, в соответствии с которым человек, выражаясь мифологически, «знает», как организована его собственная тотальность, и который он также усматривает в существе большого мира. В то же время, обращаясь к этой часто обсуждаемой археологической проблеме, мы натолкнемся на некоторые пространственные понятия, которые наилучшим образом способствуют визуализации определенных чисто внутренних факторов. Франц Альтхейм предложил разрешение этой проблемы, которое впоследствии

было подхвачено его учениками[3]. Излагаемая тут моя собственная позиция относится исключительно к явному противоречию в церемонии основания города, а не к топографическим или каким-либо другим трудностям, которые встречаются в сообщениях. Церемониал является переводом мифологического со-

↑ Конец страницы 22 ↑

↓ Начало страницы 23 ↓

держания в действие. Если строго придерживаться церемонии, то можно говорить о выполнении мифологического плана (не вдаваясь при этом в его реализацию в историческом плане Рима).

Противоречие, на которое мы обращаем внимание, связано с двумя геометрическими формами. Согласно наиболее детальному описанию Римского градостроения в Плутарховой биографии Ромула, существовал описанный плугом *круг с* обозначенным центром. Центр имел форму круглого углубления, называемого *mundus.* Овидий в своем поэтическом описании первобытного градостроения *(Fasti,* IV, 819) говорит о *fossa,* который наполнялся всякий раз после жертвоприношений. Вблизи него строили столь же простой алтарь. Другие источники описывают *mundus* исторического Римского крупного города как здание, нижняя часть которого была посвящена *Di Manes,* духам предков и подземного мира. Те, кто были допущены вовнутрь, утверждали, что внутри он имел форму небесного свода. Но в примитивной ли форме, в какой он использовался в церемонии основания города, или в готовом образчике архитектуры *mundus* является αρχή, в котором открывается еще более древний мир предков, подземное хранилище всего, что когда-либо произрастало или рождалось. *Mundus* является одновременно и относительным αρχή и абсолютным αρχή, от которого новый мир «Рима» распространяется во всех направлениях, как круг от своего центра. Нет даже нужды искать подтверждения значения слова *mundus;* оно может иметь этрусское происхождение и в этом случае не совпадать с *mundus,* «мир».

Церемония и мифология круга уходит своими корнями традициям, связанным с городом Ромула, который носил название *Roma quadrata.* Это описание перекликается с сообщением Дионисия Галикарнасского; последний говорит о прямоугольной форме (τετράγωνον όχημα) этой «первой борозды» *(sulcus pnmigenius).* В этой же связи строение, известное как *Quadrala Roma,* где хранились инструменты, необходимые для ритуального основания города. «Вначале оно было квадратным

↑ Конец страницы 23 ↑

↓ Начало страницы 24 ↓

и было выстроено из камня»,- так гласит один из первоисточников. Место его нахождения не совпадает с тем, где, по указанию Плутарха, находился *mundus.* И если это здание находилось в центральной точке *Roma quadrata,* так же, как *mundus* - в центре круглого *sulcus primigenius,* то эти две центральные точки никак не могли совпадать. Альтхейм полагал, что сможет разрешить противоречие с помощью идеальной центральной точки. Он напомнил нам о том, о чем казалось все забыли - о том, что отглагольное прилагательное *quadrata* также означает «разделенный на четыре». Находясь в точке *mundus* или в *Quadrata Roma,* вы могли описать вокруг себя круг, и тогда, согласно римским правилам землемерия,

перед вами предстал бы четырехчастный город, *Roma quadrata.* Подобное деление на четыре вдоль двух осей было описано и в римском землемерии, и у авгуров.

Предлагаемое решение блестяще доказывает, что церемония круга и основание *Roma quadrala* вовсе не являются *теоретически* непримиримыми. Однако, когда мы вновь обращаемся к текстам, оно становится неудовлетворительным. Плутарх упоминает *Roma quadrata* Ромула перед тем, как дает описание церемонии круга; он подает это, как существование прямоугольного города, и не находит в этом никаких противоречий. Города, основанные Римом, *coloniae,* согласно Варрону, в старых документах назывались *urbes* от *orhis,* «круглый», или *urvo,* «пахать». Варрон, таким образом, принимает церемонию круга в случае с основанием колоний как нечто само собой разумеющееся. Тем не менее большинство *coloniae* показывают, что в действительности прямоугольные планы городов вырастали из ритуальной круглой границы. Они являются *quadrata в* обоих смыслах: как разделенные на четыре [части] двумя главными улицами и снабженные четырьмя воротами и в то же время более или менее «квадратные». Круг и план города не согласуются. Даже в сложных территориальных условиях идеальные геометрические формы твердо соблюдались. Теоретически эта форма может быть понята лишь как *квадрат внутри круга.*

↑ Конец страницы 24 ↑

↓ Начало страницы 25 ↓

Согласно Плутарху римляне узнавали секреты градостроения у этрусских учителей «как в мистерии». Фигура, сочетающая круг и квадрат, часто встречается и используется в различных формах мистического опыта. Историки религии так же, как и психологи, могут это подтвердить. В древней Индии подобная фигура называлась *mandala,* «круг» или «кольцо». Особенно ценный его тип мы находим в Махаяна Буддизме в Тибете. Здесь мы наталкиваемся на квадрат в круге с Т-подобным аппендиксом на каждой из четырех сторон. Квадрат же в свою очередь заключает в себе концентрические круга. В буддизме это - остаток мифологии Хинду. Приведу здесь толкование, предложенное Генрихом Циммером в его книге «Kunstform und Yoga im indischen Kultbild»,- толкование, основанное на *Шри-чакра-самбхара- Таптра* (Тантрические тексты, 7).

Адепт буддийского таинства, переживая *мандолу,* создаст из себя и вокруг себя образ мира, в центре которого находится Гора Бога, Сумеру. Для него это ось мирового яйца, «чье 4-угольнсе инкрустированное тело искрится боками, сделанными из хрусталя, золота, рубинов и изумрудов - цветов четырех мировых элементов. Верующий индус увидел бы покоящийся на нем дворец Царя Богов и его благословенных товарищей - Амаравати, „жилище бессмертных". Адепт буддийской *мандалы в* этом месте представляет монашеский храм как единственное пространство, подходящее для Будды: квадратное строение из драгоценных камней с четырьмя выходами по бокам (это те самые Т-образные аппендиксы), опоясанное магическими алмазными стенами. Крыша, возвышающаяся наподобие куполообразного надгробья и содержащая мощи, является свидетельством достижения Нирваны теми, кто достиг полного просветления. Внутри иол имеет форму круга с от--5:·5гым цветком лотоса, восемь лепестков которого распущены подобно делениям компаса (четыре основных деления и четыре промежуточных). В нем созерцающий видит себя, застывшего в форме Махашухи (одно из проявлений великого бога Шивы),

держащего в своих объятиях женскую фигуру Он видит себя

↑ Конец страницы 25 ↑

↓ Начало страницы 26 ↓

как „высшее блаженство кругов" с четырьмя головами и в семью руками и обретает знание своей собственной сущности! посредством созерцания. Его четыре головы означают четыре элемента: вода, огонь, земля и воздух в их нематериальном, сверхчувственном состоянии, а также четыре неопределенных чувства, наполнение которыми благодаря постоянной практике позволяет созреть для Нирваны».

Мандалы, созданные для таких мистических целей, для определенного рода внутренней «перестройки» и реорганизации, могут быть начертаны на песке или же на полу храма, где происходит инициация. Они также могут быть воплощены в виде конструкций, часто гигантских размеров, таких как; Боробудур - известная святыня и место буддийского поклонения на Яве. В буддийской *мандоле* просматривается нечто еще более древнее: мифология о построении мира. Круги ! квадраты, начертанные из общего центра, и в древней Италии,: и на буддийском Востоке, появляются в качестве идеального, плана *par excellence,* согласно которому построено все[4]. Ему следуют все малые миры (города) и святыни, ибо на нем основаны и макрокосм, и микрокосм (человек).

Это то, что может сообщить об известных ему фактах историк религии. Остальные факты добавлены психологом. Профессор Юнг давно открыл, что современный человек, который ничего не знает о восточных таинствах, рисует или видит во сне мандалоподобные фигуры, когда он находится на пути к целостности, к слиянию противоположностей. Мы бы могли назвать этот процесс «перестройкой» или реорганизацией индивидуума. Профессор Юнг назвал его «индивиду-ацией». Со всей осторожностью, свойственной его эмпирическому методу исследования, он уверяет нас, что *мандола* является «автономным психическим фактом, характеризующимся постоянно повторяющейся феноменологией, остающейся неизменной, где бы она ни встречалась». *Мандала - символ* для него - это «вид атомного ядра, о внутренней структуре и первичном значении которого мы ничего не знаем»[5]. Но наиболее; важно то, что он говорит об этом в своем комментарии к

↑ Конец страницы 26 ↑

↓ Начало страницы 27 ↓

китайской книге «Тайна Золотого Цветка»: «Такие вещи не могут быть выдуманы; они должны снова вырасти из темных глубин забвения, если они существуют для того, чтобы выразить высшие предчувствия сознания и глубочайшие интуиции духа, и таким образом, способствовать слиянию уникальности сознания в том виде, в каком оно существует сегодня, с древнейшими пластами жизни».

«Начало» в мифологии означает две вещи. Как содержание повествования или мифологемы оно является «дающим почву»: *(Begründung),* как содержание действия оно является «основывающим» *(Gründung)* город или мир. В любом случае оно означает возвращение человека к его собственным началам и поэтому появление чего-то первоначального, насколько оно доступно ему в форме первобытных образов, мифологем и церемоний. Все три проявления могут быть проявлениями одной и той же вещи, одной и той же мифологической идеи. Но где

же тогда происходит отпочкование *определенной* мифологической идеи, такой, как *мандола,* которую и по сей день продолжают изображать с одинаковым значением и на Востоке, и на Западе (и, однако, без всякой связи между ними) и которая, возможно, лежала в основе Римской церемонии основания города? Есть ли в таком случае смысл в поисках определенного исторического первоначала в определенном месте и в определенное время, если это начало обнаружило себя к;і к безусловное первоначало?

Этот вопрос особенно уместен в связи с определенным свойством *мандала - планов,* а именно *четким* делением на четыре. Даже в буддизме четырехчастность оказывается чем-то космическим. Четыре элемента, которым она соответствует, и в Индии и в Греции соответствуют делению мира на четыре стороны. И если в Греции это могло быть наследием праиндоевропейских времен, то в Индии - наследием строго индо-

↑ Конец страницы 27 ↑

↓ Начало страницы 28 ↓

европейским. Очень просто было бы связать четырехчастность с четырьмя основными делениями. И это вполне возможно буддийской *мандоле.* Адепт, как говорит Циммер, «вызывает и, окрашенные как четыре стороны света, - голубым, зеленым, красным и желтым - исходящие из голов Махашухи, форму он сам принял своим глазом сознания. Цвета вызывают, что его чувство всеобщего сопереживания принимает весь космос». Здесь, по-видимому, изначальный процесс ведения осей, исходя из четырех сторон, меняет направление. Теперь мы видим схождение лучей к четырем сторонам света, которые были «основаны» лишь благодаря данному факту, ругой стороны, четырехчастное деление плана Рима могло предстать как результат процесса, указанного первым,- естественной ориентации север-юг и запад-восток, а четырехчастное деление *небес* - как общая основа *мандала - планов.*

Это очень острый вопрос. Не следует ли искать исток четырехчастного деления все-таки не в человеке, а в большом мире? И если так, то в какой части мира? Вернер Мюллер верно подчеркнул в своем уже упоминавшемся исследовании римских и греческих поселений, что горизонт мог быть источником только круга, но не четырехчастного деления. Естественные границы нашего поля зрения формируют совершенно замкнутое кольцо. Только на далеком Севере горизонт удобно использовать как космические часы, стрелкой которых является солнце. Курс солнца и сектор горизонта совпадают по-настоящему только, если смотреть с полюса. Чем далее на Юг, тем позднее солнце достигает положения над основными пунктами. Римские писатели об искусстве землемерия предостерегают против ориентации по восходящему солнцу и размещения осей четырехчастного деления таким способом. Следует ориентироваться по меридиану, а для *точного* деления использовать специальный инструмент - *gruma* (этрусская форма греческого *гномона).* Но откуда возникло *принуждение* мастерить подобный инструмент? Потребность сохранять традицию, которую, согласно Мюллеру, латиняне принесли с далекого Севера, или от потребности, с которой началось *всякое*

↑ Конец страницы 28 ↑

↓ Начало страницы 29 ↓

точное деление,- *мысленное видение правильных форм7* Происхождение *gruma* из Греции через этрусков говорило бы в пользу последней точки зрения или, по крайней мере, в пользу сочетания обеих потребностей.

Теория коллективного бессознательного, созданная профессором Юнгом, допускает, в принципе, обе возможности. *Мандолы,* которые он обнаружил в сновидениях и рисунках современного человека, могут быть отражением как древнего *наблюдения за небесами,* так и универсального человеческого *принуждения.* Определенные элементы в серии видений и сновидений, которые он рассматривает в «Психологии и алхимии», казалось бы, указывают на космическое происхождение символа *мандолы.* В одном из сновидений этот символ возникает как «часы с маятником, которые идут без гирь, время от .времени останавливаясь» (с. 100), а, следовательно, как мировые часы, каковыми для нас является небо. В «Великом видении» присутствует отчетливое упоминание о мировых часах, *трехмерных* и состоящих из вертикального и горизонтального кругов с *тройным* и в то же время единым ритмом. На сновидца это производит впечатление самой совершенной гармонии, о которой мы можем говорить как о «гармонии сфер».

Хотя в принципе вполне возможно, что в этом видении коллективное бессознательное сновидца припомнило генетический опыт переживания неба предками, профессор Юнг тем не менее не верит в прямое космическое происхождение четверицы. Он находит в четверице свойство того «центра» целостности человека, который он рассматривает как результат индивидуации и называет «самостью». Но кроме числа 4 он нередко находит и другие числа, например, число три, особенно у мужчин. Он считает, что, по-видимому, «обычно явный упор приходится на *четыре,* как если бы существовала значительно большая статистическая вероятность четырех»[6]. Из-за возможных вариаций чисел он отвергает идею четырех небесных четвертей, но с необходимыми оговорками допускает существование космического происхождения совсем иного рода: по

↑ Конец страницы 29 ↑

↓ Начало страницы 30 ↓

его словам, он видит странный *lusus naturae** в том, что основным химическим составляющим физического организма является углерод, который обладает валентностью четыре. Более того, продолжает он, алмаз - в восточных текстах символ законченной индивидуации (мы упоминали «алмазные» стены буддийской *мандолы)* - представляет собой, как мы знаем, кристаллизированный углерод. Если это нечто большее, чем просто «шутка природы», то, как подчеркивал Юнг, поскольку феномен четверицы является не просто изобретением сознательного разума, но «спонтанным продуктом объективной души», фундаментальная тема мифологии может быть понята только в соотнесении с неорганическим в человеке.

Однако у нас есть пример четырехчастного деления, более приближенный к сфере сознания - происхождение организма как такового. Это третий шаг в его эволюции. Первым был союз отцовского семени с материнской яйцеклеткой для формирования зиготы. Если эти двое, вместе с бесчисленными предками, как бы заключающимися в них, составляют *относительное* αρχή, то пришествие иного существа, зиготы, означает его *абсолютное* αρχή. Вторым шагом было последующее деление на два, начало сегментации; и третий шаг - это точное деление на *четыре* и ступень *четырех* клеток, которая повторяется снова и снова в дихотомической прогрессии. Таким образом, в жизни индивида есть

период, когда его развитие происходит как бы на основе геометрического плана - своего рода *мандалы.*

Та точка зрения, что мифология говорит нам о самостном истоке и «основании», которым мы однажды *были* и в определенном смысле продолжаем *быть* (как усложнение и развитие первоосновы), позволяет рассматривать эти возможности, исходя из общих предпосылок. Но здесь мы остановимся только на одной из них - возможность органического происхождения мифологии. И хотя это чисто антропологическое исследование, оно все же предполагает возможность психи-

* Шутка (игра) природы *(лат.)*

↑ Конец страницы 30 ↑

↓ Начало страницы 31 ↓

ческого зародыша внутри зародыша жизни - зародыша, который мог бы дать нам возможность узреть идеальный миропорядок. Ответ на вопрос о причинах точного деления на четыре может быть найден там, где четверица и троичность появляются в *психической* деятельности, а не только как физические события. (Сочетание обоих, такое как двенадцатиричное деление мировых часов, независимо от того, считано ли оно с неба или нет, является замечательным психическим достижением). Троичность бок о бок с четверицей обнаруживает не только психолог. Древние письменные источники говорят о той роли, которую играло число три в разметке городов как в Этрурии, так и в Риме: трое ворот, три улицы, три района, три храма или же число храмов, кратное трем. Мы волей-неволей должны учитывать множественность даже там, где в фокусе нашего внимания находится один общий объект, первоначальный фактор. И здесь мы наконец получаем ответ, но крайней мере, на вопрос, есть ли смысл искать конкретное происхождение в местных и временных различиях.

7

В своих «Monumenta Africana» Лео Фробениус описывает западноафриканскую церемонию основания города. Он сам отмечает ее перекличку с римской церемонией и связывает всю эту группу культур (он называет ее «сиртианской культурой») с древним миром на пути древних Гарамантов Северной Африки. Здесь вовсе не подразумевается какое-либо культурное заимствование, речь идет о едином культурном потоке, который, зарождаясь в Средиземноморском регионе или даже дальше, на Востоке, распространился до западного Судана. Мы оставим в стороне эти и все другие исторические объяснения и сосредоточимся только на тех фактах в африканской традиции, которые имеют непосредственное отношение к нашей проблеме.

↑ Конец страницы 31 ↑

↓ Начало страницы 32 ↓

К ним, в числе прочих, относится план города. В одном из более длинных описаний Фробениуса говорится только, что место для фундамента отмечалось «кругом или квадратом» и что возводились четверо ворот, которые были обращены в четыре стороны. Ниже я привожу более краткую запись: «С появлением первой четверти Луны они начинали размечать окружность и четверо

ворот. Вокруг города три раза обводили быка и затем приводили его в отмеченное место вместе с тремя коровами. И после того, как он покрывал всех троих, его приносили в жертву, его член хоронили в центре нового города, а вокруг жертвенной ямы воздвигали фаллический алтарь. (Таким образом, в центре разметки города находится эмблема, сочетающая мать и отца!) На алтаре всегда приносили в жертву трех животных, а в яме - четырех». С одной стороны, мы имеем мужчину, Луну и число три, с другой - женщину, Солнце и число четыре, которые, согласно Фробениусу, тесно переплетены между собой. Очевидно, город мыслился как основанный на обоюдном союзе отцовского и материнского начала.

Таким образом, наблюдение профессора Юнга о том, что *мандолы,* разделенные на три части, встречаются в основном у мужчин, приобретает новое значение. Разумеется, мы не знаем наверняка, какому из начал, мужскому или женскому, отдавали невольное предпочтение изучаемые им авторы рисунков или сновидцы. Однако треугольник, появляющийся в центре индийской *мандолы,* всегда интерпретируется как женский символ. В древнем мире тремя царствами управляла Геката. Повсюду в Греции можно найти плеяду из трех богинь, и в четверицу ее превращает лишь бог-мужчина. Великая богиня, которая будет описана в нашем исследовании о Божественной Деве, находится в тройной связи с Зевсом: мать (Рея), жена (Деметра), дочь (Персефона). Точным соответствием этому является мужская Святая Троица в христианстве, которая, *mutatis mutandis*,* находится в таком же отношении с Девой Марией. Мужским число три считали также пифа-

---

*С соответствующими изменениями *(лат.)*

↑ Конец страницы 32 ↑

↓ Начало страницы 33 ↓

горейцы, тогда как четыре, удвоение женской двойки, было для их образа мышления основным числом женского начала. Число же четыре подчеркивает «равновесие», реализацию которого Варрон видит в Римской церемонии основания города.

Даже эти примеры, довольно близкие нашей собственной культуре, обнаруживают разительные отличия. Типичные культурные элементы, такие как связь числа три с мужским началом и четыре с женским началом, являются (снова процитируем высказывание Юнга по поводу *символа-мандолы)* «атомными ядрами, о структуре и актуальном значении которых мы ничего не знаем». Фробениус называет эти факторы, не поддающиеся дальнейшему объяснению, «монадами» и видит в них «структурные принципы» различных картин мира в различных культурах. В Западной Африке наряду с монадой «сиртианской» культуры (мужчина = три, женщина = четыре) он обнаруживает наличие двух других: «атлантической» монады (мужчина = четыре, женщина = три) и «северно-эритрейской» мо-моды (мужчина = три, женщина = два). Определенные формы отношения к определенным небесным телам также принадлежат к до конца не постижимой структуре монады. И если только на вопрос о космическом истоке можно найти ответ, '«> его можно найти именно здесь,- и этот ответ негативен в том, что касается происхождения этих и подобных отношений из наблюдения неба.

Дело в том, что эти различия столь же многообразны, *сколь* и отношения двух полов. В сиртианской культуре Луна связывается с мужчиной и числом три, а Солнце - с женщиной и числом четыре. Фробениус также уверяет нас, что Сиртианский план города с его делением на четыре части является

произведением солнца или солнечного пути. В немецком языке, в отличие от английского, представление о «мужской» луне и «женском» солнце сохраняется до сих пор. Но в древних языках «луна» - женского рода, а «солнце» - мужского; богиня Луны Геката имела три формы, в то время как Аполлон, который как Гекатос соответствовал ей и связывался с солнцем, в форме Агия (охранника улиц и общественных

↑ Конец страницы 33 ↑

↓ Начало страницы 34 ↓

мест) был представлен конически заканчивающейся колонной с четырехсторонним основанием (т.е. одним из видов сочетания квадрата и круга). Согласно одному из источников[7], *Луна* была тайной богиней-хранительницей *Roma quadrata,* и тайное имя города было *Флора,-* призыв к столь же великой богине, которая в равной степени относилась к Луне, Земле и подземному миру.

Из множества примеров мы привели лишь несколько. Они показывают нам то же самое небесное тело, которое в терминах «монад» разных культур воспринимается то как женщина, то как мужчина, то как три, то как четыре. Если монада означает *неспособность видеть по-другому,* «одержимость», по Фробениусу, то для этой одержимости существуют, по меньшей мере, два основания: захватывающий мир *Природ* и еще нечто в истории *культуры,* что столь же многообразно, сколь изменчиво, и что фиксирует характерные «монадические» черты любой формы видения мира. Первое «основание» соответствует «открытости» архаического человека миру, о которой мы говорили выше, открытости, которая отбрасывает его назад, к его глубочайшим истокам. Второе может быть описано следующим образом: это причастность к определенным аспектам мира, которые в свою очередь соответствуют именно этим монадическим чертам и которые, по-видимому, сформировались органическим путем и вполне сравнимы с фундаментальными характеристиками растений и организмов в целом. Для того, чтобы определить *первичную основу монад,* мы должны были бы сказать, что *в* человеке есть непреодолимое влечение создавать нечто оформленное - оформленное в духе, подобно тому, как оформленные вещи создаются телом. Это влечение и есть начало - первый прыжок. Но в следующий момент, в момент самого прыжка, мы находим монаду, определенный духовный план. Этот план есть первая интеллигибельная вещь; здесь нечто первоначальное, переживаемое со всей непосредственностью первоначала, оказывается единым с неким аспектом «открытого» мира. И если «космос» понимать в смысле древних греков, а именно, что все духовное и наше

↑ Конец страницы 34 ↑

↓ Начало страницы 35 ↓

влечение к духовному является существенной частью космоса, то мы имеем здесь *встречу космоса с самим собой.*

Или если перевести сказанное на более научный язык, кажется, что уже в человеческой плазме - в зародыше жизни, о котором мы уже говорили,- заложено нечто духовное, влечение к духовному. То же, что вырастает из этого влечения, подобно всему произрастающему, открыто воздействию того, что его окружает,- и горе всему, что хочет вырасти тогда, когда вокруг нет ничего, что обнаруживало бы соответствие ему, и когда их встреча невозможна! *Открытость воздействию*

чего-либо, равно как и *прорастание из* чего-либо, составляет сущность всего, что растет. Так же обстоит дело и с плазмой. Разумеется, мы говорим об открытости не физических вещей, а духовных. Не о плазме, но о том, что Фробениус называет «пайдеумой». Если другие организмы являются плазматическими растениями, то культуры - «пайдеуматическими». Однако «пайдеуматический» означает нечто большее, чем «открытый воздействию»[8]. Духовное происхождение - это своего рода прыжок в мир - и горе всему тому, что хочет утвердиться, тогда как оно не находит себе соответствия ни в одном из возможных аспектов мира и не может соединиться ни с одним из них! Культурные достижения - различные «находки» -могут явиться на свет и утвердиться как подлинные *произведения* только потому, что для «плазмы», так же, как и для «пайдеумы», для клетки тела, так же как и для монады, возможны встречи и союзы. Следовательно, возможно найти в *самом мире* основу троичности и четверицы, солнцеподобное качество в женщине и в мужчине, а женское начало и мужское оплодотворяющее начало - в луне. И все это соответствует монадическому плану, подхваченному мифологической идеей.

«Первый шаг» - это не просто шаг. Это прежде всего «почва», или начало, «исток», понимаемый как первоисточник и излияние из этого первоисточника - который все мифологии называют *вторым* (и первым интеллигибельным) шагом, что на «монадическом» языке означает прыжок в мир и одержимость

↑ Конец страницы 35 ↑

↓ Начало страницы 36 ↓

миром. Эта стадия есть стадия непрерывного течения, изменения форм, однако внутри одной культуры все варианты детерминируются одной монадой. Духовные планы, которые обрели свое выражение в мире и в связи с миром, предстают теперь как основные планы. Только с третьим шагом наступает состояние покоя. Первые две стадии - потребность и монадическая структура,- которые никогда бы не были актуализированы без третьей, замыкаются в совершенное целое. Только таким образом вещи приходят в состояние покоя, достигают устойчивости как вида деятельности. Однако для этого устойчивого существования нужна специфическая сила, особенный талант - такой талант присущ художнику, творцу, основателю, а также философу как «подводящему основу». «Прыжок» одержимость, монада уже расположили нас во времени и пространстве; вместе с художником и основателем мы находим себя среди некоего народа - причем «народ» понимается здесь как источник силы и таланта, а также как источник характерных черт, превосходящих монадические.

Художники, даже целая нация художников, градостроителей и мироустроителей, только тогда являются настоящими творцами, основателями и «фундаменталистами», когда они черпают свои силы из того источника, из которого мифологии берут свое первичное начало и основу. Источника, который предшествовал монаде, но обнаружил себя в ней. Термин «универсально человеческое» было бы удобно употреблять в значении «предмонадическое», если бы он не был столь бледным и невыразительным; ибо вопрос не в том, чтобы достичь «универсально человеческого», но в том, чтобы абсолютно непосредственно соприкоснуться с божественным. Мифологемы, которые ближе всего подходят Атакой прямой встрече *t* божественностью, мы рассматриваем как первичные мифологемы. В историческом смысле мы располагаем лишь вариантами первичных мифологем - не их вневременным содержанием, а мифологическими идеями. Эти же последние в их чистом виде, например, чистая идея *мандолы,* ее «архетип», являются, так сказать, «предмонадическими». То,

что существует

↑ Конец страницы 36 ↑

↓ Начало страницы 37 ↓

исторически, имеет характер не только монады, т.е. принадлежности локальной и темпоральной определенной культуре, но также *произведения, т.е.* говорит способом, свойственным определенному народу. С другой стороны, каждый народ обнаруживает свою форму в наиболее чистом виде тогда, когда он сталкивается лицом к лицу с Абсолютом, т.е. оказывается на границах «предмонадического». И чем глубже мы проникаем в предмонадическое, тем более «архетипично» наше видение. Примеры могли бы увести нас из сферы мифологии в область мистического опыта.

Когда прочно построенные монады разрушаются (как в конце античной эпохи) и когда их распад зашел достаточно далеко (как в наши дни), мы обнаруживаем, что различные формы мистицизма нам ближе, чем мифология. Вот почему о чистом мистическом опыте нам может поведать Плотин, а его современники-гностики - о том, что в мистицизме ближе всего подходит к мифологии. И вот почему психологи обнаруживают у современного человека те же мистические или полумистические явления, что и в книге китайской мистики или у гностиков поздней античности. То, что мы встречаем в обоих случаях, находится преимущественно, по-видимому, где-то посредине между архетипом и монадическим фрагментом, так что мифология переживает стадию зарождения и дезинтеграции в одно и то же время[9]. Фактически, именно эти индивидуальные мифологии сегодняшних людей в значительной степени соответствуют идеальной *первичной* мифологии, колеблющейся, так сказать, между *единственным* истоком и фиксированной, монадической его версией. С другой стороны, живая мифология разрастается в бесконечное и тем не менее оформленное многообразие, подобное скорее миру растений, если мы прибегнем к сравнению с «первичным растением» Гете. Мы же всегда должны иметь в виду и то, и другое: историческое Многое и объединяющий принцип этого многообразия, наиболее близкий к истоку.

↑ Конец страницы 37 ↑

↓ Начало страницы 38 ↓

ПРЕДВЕЧНЫЙ МЛАДЕНЕЦ В ПРЕДВЕЧНЫЕ ВРЕМЕНА

1. Боги-младенцы

Мифология ни в коем случае не является биографией богов, как часто кажется наблюдателю. Особенно это относится к «мифологии в собственном смысле слова» - мифологии в ее наиболее чистой и первородной форме[1]. Это одновременно и нечто большее и нечто меньшее. Всегда меньшее, чем биография, даже несмотря на то, что она повествует о рождении и детстве богов, о подвигах их юности, и порой - об их ранней смерти. Замечательно, что эти подвиги детства и юности изображают совершенство физической силы и наружности бога; именно это исключает биографическое мышление - т.е. мышление периодами жизни как ступенями поступательного развития. И в то же время мифология - это нечто значительно большее, чем всякая биография, ибо,

хотя она может конкретно не называть фактов, органически связанных с определенным периодом жизни, она тем не менее охватывает сами периоды как вневременные реальности: в мифологии образ младенца выполняет роль, равносильную роли девушки, достигшей брачного возраста, Коры, и матери. В мифологии они, как любая другая возможная форма бытия, суть также проявления Божественного.

Подвиги Аполлона-младенца навсегда остаются аполлоновскими, а в проделках Гермеса-младенца не столько детского, сколько гермесовского. Классическая Греция рассматривала этих двух богов как вечно юных, поскольку задуманные как фигуры

↑ Конец страницы 38 ↑

↓ Начало страницы 39 ↓

абсолютного целомудрия и совершенства, Аполлон и Гермес предстают наиболее ясно из всех возможных земных форм как вневременные образцы юности. То же самое можно сказать и в отношении Зевса как царственно выглядящего мужа средних лет или Сатурна периода поздней античности как сварливого седобородого старика. Архаическая Греция видела своих Аполлона, Гермеса и Диониса бородатыми мужами, и это свидетельствует о том, что божественность и человечность могут соприкасаться «ще и в другом моменте - в зените той зрелости, которой мы, смертные, единственно можем достичь. Но постижение той вечности, которая является сущностью каждого из этих богов в бренном цвету юности,- гораздо более трудная задача. И бородатые фигуры мужей, фигуры без возраста, были наиболее типичными формами выражения до тех пор, пока греческое искусство не разрешило эту проблему.

В образах богоподобных мужей, юношей и старцев, греческая мифология всегда выражает не биографические факты или периоды жизни, а внутреннюю природу или сущность бога. Бородатый архаический тип - Гермес, Аполлон, Дионис, изображенные в зените своей власти, а также мужского совершенства, как Зевс и Посейдон,- простейшее видимое выражение той вневременной качественной особенности, которую Гомер приписывал богам, когда говорил: «Они не стареют, они не умирают, они вечны». Изображены ли они архаически в лишенной возраста зрелости или классически - в идеализированной форме - действительный возраст этих божественных юношей или мужчин имеет прежде всего символическое значение: богатство жизни в них есть богатство смысла. Сама их природа исключает для них всякую мыслимую связь с биографией.

Многие боги (почти все упомянутые нами выше) предстают не только мужчинами или юношами, но также в образе богов-детей; и может показаться, будто образ *младенца* обладает тем биографическим значением, которое мы только что отрицали. Могут задать вопрос, не вводит ли греческая мифология

↑ Конец страницы 39 ↑

↓ Начало страницы 40 ↓

Гермеса-младенца и Аполлона-младенца только потому, что ей известны их родители, и потому, что эта история их рождения естественно приводит к истории их детства. Но такого рода биографический подход ведет не дальше включения периода детства в историю богов. Едва образ ребенка появляется в мифологии, как он тут же замещается образом бога. Маленький Гермес сразу же становится

Гермесом, маленький Геракл овладевает всей своей физической мощью и доблестью. Но богатства жизни и значения в творящем чудо ребенке ничуть не меньше, чем в бородатом боге. Напротив, он кажется даже богаче и трогательнее. С появлением бога-младенца - то ли в гомеровском гимне Гермесу, то ли в мифе о Зевсе или Дионисе, или в Вергилиевой Четвертой Эклоге - мы чувствуем себя погруженными в ту мифологическую атмосферу, которую современные люди называют «казочной». Если кто-то полагает, что он открыл биографический аспект мифологии в боге-младенце, его ожидают сюрпризы. Ибо исходя из этой, на первый взгляд кажущейся биографической, точки зрения, он сам обнаружит, что находится за пределами биографии, но в предвечном царстве мифологии, где растут и расцветают чудеснейшие существа.

Какую интерпретацию нам следует избрать? Должны ли мы предположить, что фигура бога-младенца - результат биографического мышления? Или нам следует предпочесть ту идею, что биографическая точка зрения, вероятно, имеет второстепенное значение, а важнейший интерес для нас представляет игра самой мифологии? Игра подобная игре невидимого великого композитора, который варьирует одну и ту же тему - предвечный образ младенца - в тональностях различных богов? Разве не Предвечный Младенец - бог-младенец множества мифологем - один-единственный подлинный *Jilius ante patrem*,* чья жизнь, увиденная в ретроспективе, произвела пеструю историю его истоков? Мы должны либо представить в более ясном и определенном свете, либо опровергнуть ее,

*Ребенок до отца *(лат.).*

↑ Конец страницы 40 ↑

↓ Начало страницы 41 ↓

если только мы желаем понять мифологическое значение бога-младенца. Но путь к такому пониманию заключается в том, чтобы позволить мифологемам говорить самим за себя. Поэтому мы представим ряд мифологем.

2. Младенец-сирота

Античные мифологемы о богах-младенцах окружены сказочной аурой и в свою очередь порождают ее. И не по какой-либо необъяснимой, иррациональной по своему существу причине, а скорее вследствие некоторых бросающихся в глаза постоянно воспроизводящихся особенностей. Бог-младенец - обычно подкидыш, оставленный родителем. Часто он подвергается чрезвычайной опасности: ему может грозить опасность быть сожранным подобно Зевсу или разорванным на куски подобно Дионису. С другой стороны, эти опасности не совсем неожиданны: они совершенно естественны для видения мира Титанов, как раздор и обман (надувательство) для первобытных мифологем. Иногда отец - враг своего ребенка, как, например, Кронос, или отец может попросту отлучиться, как Зевс, когда Диониса разорвали Титаны. Еще более редкий случай мы находим в гомеровском гимне Пану. Маленький Пан был брошен своей матерью и кормилицей; объятые страхом, они оставили новорожденного младенца лежать одного. Его отец Гермес подобрал его, закутал в заячью шкуру и отнес на Олимп. Здесь мы опять видим две контрастирующие судьбы: в одной бог-младенец - покинутый новорожденный, в другой он сидит рядом с Зевсом среди других богов.

У матери особая роль: она одновременно *есть* и ее *нет.* Возьмем древний итальянский пример: ребенок по имени Таг, от которого этруски получили свою священную науку, родился от земли на глазах у пахаря[2], это ребенок Матери-

Земли и в то же время чистейший пример подкидыша, не имеющего родителей. Семела была уже мертвой, когда родился Дионис; также мать Асклепия не пережила рождения сына. Мы также

↑ Конец страницы 41 ↑

↓ Начало страницы 42 ↓

могли бы припомнить персонажей героических саг, которые подобным же образом были покинуты матерями в детстве, насильственно разлучены с ними или обречены на смерть; но мы лучше ограничимся «мифологией в собственном смысле слова»· и будем говорить только о богах, которые занимают центральное место в подлинных мифологемах и культах. Даже с самым великим из них - Зевсом - также случилось нечто подобное. Когда он родился, его мать, чтобы сберечь своего ребенка, подкинула его. Выкармливание ребенка божествами или дикими животными в мифе о Зевсе, а также подражание этому мифу в культе юного Диониса указывают на два важных факта: на *одиночество* бога-младенца и на то, что он тем не менее находится *дома* в первобытном мире - двусмысленная ситуация, где младенец одновременно сирота и лелеемый сын богов.

В другом варианте темы мать разделяет покинутость и одиночество своего ребенка. Она бесприютно скитается и подвергается гонениям, как Лето, которую ее новорожденный сын, маленький Аполлон, защищает от жестокого Тития. Или она жила без почета, далеко от Олимпа, как Майя, мать Гермеса. Ее положение - первоначально совпадающее с положением Матери-Земли, одно из имен которой она носит,- уже такое простое в гомеровском гимне. В простой ситуации мы видим покинутость новорожденного младенца в обоих вариантах. В первом мать и ребенок покинуты, как Лето и Аполлон, на бесплодном острове Делос; в другом младенец одинок в жестоком и первобытном мире. Здесь атмосфера сказки конкретизируется: это вызывает в памяти образ младенца-сироты в европейском и азиатском фольклоре и то, как он был покинут. «Не важно, где это было и было ли, но был город, и в южном квартале города в обветшалом домишке поселился сирота, забытый всеми после смерти отца и матери». Так начинается венгерская легенда'*. Существуют параллели и к варианту, в котором ребенок абсолютно брошен, и к варианту где он остается с матерью или кормилицей.

↑ Конец страницы 42 ↑

↓ Начало страницы 43 ↓

Сказка черных лесных татар в Алтайских горах начинается так[4]:

Однажды, давным-давно,
Жил мальчик-сирота,
Рожденный Богом,
Рожденный Пайаной.
Без пищи,
Без одежды:
Так и жил.
И не было женщины, на которой
он мог бы жениться. Пришел Лис; Лис спросил Юношу: «Как ты собираешься стать мужчиной?» И юноша ответил: «Я не знаю сам, как я собираюсь стать мужчиной!».

Одна из эпических песен другого алтайского племени, племени Шор, стоит ближе к варианту «мать и ребенок»:

Женщина по имени Алтын Сабак
Живет в глуши,
Нет ни животины, ни живой души вокруг.
Она растит маленького мальчика.
Она забрасывает крючок в белое море;
Каждый день она вытягавает молодую щуку.
В колодезной воде она варит ее,
Они едят бульон.
Так и растит Алтын Сабак маленького сироту.

Здесь женщина - старшая сестра героя, и это характерная особенность этих песен. Появление подобной ситуации в народной сказке и саге (несмотря на то, что между данными примерами и миром античности существует большая разница) рождает вопрос: не был ли младенец-сирота предком бога-младенца, и не был ли этот ребенок перенесен в мифологию из человеческой судьбы определенного рода, как это возможно а разнообразнейших культурах, и вознесен до уровня бога? Или было иначе? Не является ли бог-младенец более ранним, а дитя-сирота - всего лишь его бледное отражение? Что первично: народная сказка или миф? Что появилось сначала: одино-

↑ Конец страницы 43 ↑

↓ Начало страницы 44 ↓

чество в первобытном мире или идеальная человеческая картина сиротской судьбы? Этот вопрос становится тем более насущным, когда мы размышляем о случаях, в которых мифологема о боге-младенце и народная сказка о сироте совершенно неразделимы. Далее мы приводим случай такого рода, хотя для этого нам придется отклониться за пределы античного мира.

3. Вогульский бог

Мифологему, которая позволит нам немного глубже заглянуть в первоначальное положение вещей, мы находим у вогулов. Корпус их мифов, собранный венгерскими антропологами А, Регули и Б. Мункаши, сохранился в неискаженных первоначальных текстах, которые были опубликованы вместе с венгерским литературным переводом. Мы попытаемся здесь по возможности верно воспроизвести этот перевод.

Вогулы поклонялись - и, возможно, до сих пор поклоняются - в особенности одному из своих богов по имени «Муж, который взирает на мир»[5]. Это бог, который спустился с небес, согласно одной версии - со своей матерью, согласно другой - без нее. Со своей матерью он был «послан» таким образом, что был рожден в качестве сына женщины, изгнанной с небес. Она упала на берега реки Обь. «Под ее правой подмышкой сломались два ребра. Родился младенец с золотыми руками и ногами»[8]. Этот способ рождения, появление ребенка из материнского правого бока, свидетельствует о влиянии буддизма. Бодхисаттва, который позже стал Гаутамой Буддой, вошел в материнское лоно через правый бок и через десять месяцев в полном сознании; так было согласно легенде о

Будде северной секты, которую называют Махаяна Буддизмом[7]. «Муж, который взирает на мир» - вот дословный перевод слова «Авалокитешвара» - имени управляющего миром Бодхи-саттвы вышеназванной религии, чьи миссионеры рассеяны по всей Северной Азии. Авалокитешвара как раз такое божество, которое сострадательно наблюдает за миром, как подобает

↑ Конец страницы 44 ↑

↓ Начало страницы 45 ↓

богу вогулов. Из титулов последнего - которые именуют его гусем, лебедем или журавлем - мы можем догадаться о его истинной природе[8]. Золотые конечности для него столь же характерны, как и для новорожденного Будды из мира Авалокитешвары (нашего мира),

который излучал блеск, подобно золоту,
сотворенному в огне руками мастера[9].

Судьба сироты не имеет ко всему этому никакого отношения и ведет нас в мир совершенно иной, нежели мир Далай-Ламы - сегодняшнего воплощения Авалокитешвары.

Однако бог-младенец вогулов, прежде чем стать «Мужем, который взирает на мир», т.е. будучи мальчиком, тоже спустился на землю без матери[10]. На небесах происходит совет:

Когда-нибудь в мире настанет век Человека.
Маленький сын своего отца, любимец отца,
Маленький сын свой матери, любимец матери:
Как человек будет стоять на ногах,
Как он выживет?
Давайте передадим его в другие руки,
В других руках он приучится к покорности!
Дяде и тете его отца,
Дяде и тете его матери
Отдадим его.

Мы узнаем о колыбели, раскачивающейся между небесами и землей, в которой он поднимается или опускается по воле его отца, Верхнего Неба:

Отец уложил его в изогнутую колыбель с серебряными краями,

Он опустил в мир людей,
жителей нижней земли,
На крышу его дяди-человека, в оперении орла
Он упал с мощным голосом грома.
Тотчас выбежав, дядя забрал его в дом.
И день и ночь дядя учит его.
Так он растет, терпит побои тетки.
Так он растет, терпит побои дяди.
Поэтому его кости становятся крепкими,
а мышцы - сильными.

↑ Конец страницы 45 ↑

↓ Начало страницы 46 ↓

Но снова во второй раз он терпит побои тетки,
И снова в третий раз он терпит побои дяди.

Мы узнаем о его плачевном положении в доме русского: его держат за запертой дверью, над его головой выливают помои. Еще печальнее его положение в доме Самоеда, который привязывает его к своим саням железным канатом длиной в тридцать мер. Каких усилий ему стоит работа на Самоеда, видно из нашего текста не так наглядно, нежели из родственных фрагментов сказок о героях, с которыми грубо обращаются, и о сыновьях богов. Еще сильнее пробуждает наше сочувствие описание детских страданий, когда избитого почти до смерти «дубиной из мамонтовой кости» его бросают на навозную кучу, намечая как священную жертву. Здесь достигнута низшая точка, теперь начинается поворотный пункт. Ребенок вдруг становится обладателем снегоступов, латных доспехов, колчана, лука, меча. Он посылает стрелу в семерых оленей-самцов и поражает их насквозь, он поражает стрелой еще семерых лосей. Он приносит в жертву сына Самоеда, превращает в прах семь городов Самоеда, разрушает русский город, «наваливаясь спиной, наваливаясь грудью», убивает тетю и дядю. Это - богоявление, не менее ужасное, чем явление Диониса на корабле этрусских пиратов в гимне Гомера. Из жалкого сироты возникает бог. Этот поворот в судьбе не только впечатляющ, он полон смысла.

Мифологема вогулов приближается к сказке известного типа, сказке о «Силаче Гансе»[11]. Но сравнение с этой конкретной сказкой показывает, насколько последняя менее внушительна и менее значима. Ее смысл проистекает исключительно из гротескно преувеличенных подвигов на редкость сильного крестьянского парня и обусловленных этим абсурдных ситуаций. Разница заключается не только в окружающей среде и социальной атмосфере (хотя атмосфера вогульских мифов не иначе как королевская), а в том, что мы можем назвать драматической структурой мифологемы. В этом типе сказки такая структура напрочь отсутствует. Необыкновенная сила юноши заранее объясняется указаниями на его рождение и образ питания. Он несколько лет вскармливался молоком или ел за девятерых.

↑ Конец страницы 46 ↑

↓ Начало страницы 47 ↓

Его отец был медведем или - как в одной венгерской сказке -его мать была кобылой, коровой или феей; он либо вылупился из яйца, либо был. выкован из железа. Несомненно, все это указывает на мифологическое происхождение сказки, но низводит событие на более низкий уровень: из мира высокой драмы - в мир удивительных исключений, к которым мы так привыкли в сказках. Но что же, с другой стороны, присутствует в мифологеме, что оказывает на нас столь сильное воздействие? То, что конституирует ее смысл, то есть откровение божественного в парадоксальном союзе самого низкого и самого высокого, самого слабого и самого сильного.

Таким образом, вопрос о том, что же первично, младенец-сирота или бог-младенец, значительно упрощается. Превращение младенца-сироты в сына бога или сына короля как тема для мифа или для сказки предполагает ситуацию сиротства: именно эта ситуация прежде всего и делает возможным это превращение. Но жалкое положение сироты, поскольку оно чисто человеческое, не создает еще *достаточной предпосылки* для такого превращения.

Рассматриваемое вне мифологии и с точки зрения обыкновенной человеческой жизни, такое положение не обязательно разрешается богоявлением. Но если богоявление есть, так сказать, плод и осуществление сиротской судьбы, то тогда всю ситуацию в целом следует понимать в мифологических терминах, и уместно поставить вопрос: знает ли мифология о судьбе сироты, совместимой с божественной формой, или скорее всего с образом бога, для которого эта судьба является *сущностной характеристикой?*

4. Куллерво*

Теперь рассмотрим картину младенца-сироты народных сказок, картину, нарисованную очень подробно, так что, опираясь на очевидные факты, мы сможем решить, подводит ли

---

*Переход фрагментов из *Калевалы* дан по кнг. *Калевала.* М., 1976(пер. *Бельского).*

↑ Конец страницы 47 ↑

↓ Начало страницы 48 ↓

она к мифологии или просто к реалистическому описанию определенного типа человеческой судьбы. Не отдельные темы, но вся картина должна свидетельствовать сама за себя. (Тема чудесного рождения уже привела нас к мифологии.) В «Калевале» картина дана в героическом обрамлении: описание рабства Куллерво, сына Калерво. Его вариант увидели в своего рода «Силаче Гансе» финской сказки «Munapojka» - «Мальчике, рожденном из яйца»[12]. Также его сравнивали с Гамлетом из датской саги; как и Гамлет, Куллерво из «Калевалы» остается живым, чтобы отомстить за своего отца[13]. Но даже и этот мотив не является исключительным свойством саги: осиротевший бог-младенец вогулов в их «Песнях о Богах-героях» был также «бессмертным мстителем»[14].

Герой финской древности по имени Унтамо - так мы читаем в руне XXXI «Калевалы» - истребил род своего брата Калерво.

> Дева Калерво одна лишь там спаслась с плодом в чреве. Люди Унтамо схватили, увели ее с собою, чтобы мела она там избы, пол почище подметала
>
> Мало времени проходит - родился малютка-мальчик, сын той матери несчастной. Как теперь назвать малютку? Куллерво - так мать назвала, Воин - Унтамо промолвил. Положили тут малютку, без отца того ребенка, чтоб качался в колыбели, чтобы двигался он в люльке. Вот качается он в люльке, волосами повевает. День качается, другой день; но когда настал и третий, вдруг толкнул ногами мальчик, взад, вперед толкнул он люльку, с силой сбросил свой свивальник и ползет на одеяло, люльку надвое сломал он, разорвал свои пеленки.

«Уже на третий месяц» в «ставшем ростом по колено» мальчике просыпаются мысли о мести: он хочет отомстить за своих родителей. Это доходит до ушей Унтамо. Стали размышлять, как лучше извести чудесное дитя. Прежде всего в ход пустили воду:

↑ Конец страницы 48 ↑

↓ Начало страницы 49 ↓

> Вот его сажают в бочку, вот запрятали в бочонок, отнесли ребенка в воду и на волны опустили. Посмотреть потом приходят, так три ночи миновало,

погрузился ль мальчик в воду, не погиб ли он в бочке. Но в воде не утонул он, не погиб в своем бочонке! Из бочонка мальчик выполз, на хребте волны уселся, удочку из меди держит, палку с шелковою леской; ловит мальчик в озере рыбу, измеряет в озере воду: в озере там воды немного, а два ковшика, быть может; если ж все его измерить, хватит, может быть, на третий.

Унтамо думать начал, как погубить ребенка опием:

Вот собрали, наложили там березовых поленьев, много сотен сучьев сосен, толстых и смолистых, тысячу саней бересты, ясеня сажен его полных. Был огонь в поленья брошен и по куче разошелся; в кучу бросили ребенка, в пекла самого середку. День там жгут его, другой день, жгут его еще и третий. Вот пришли туда и видят· до колен сидит он в пепле, до локтей в золу зарылся, кочергу руками держит, увеличивает пламя, разгребает ею угли, и волос он не лишился, ни единой даже пряди».

Наконец, была предпринята третья попытка извести ребенка, на этот раз с помощью воздуха: Унтамо «притянул ребенка к дубу». Спустя некоторое время, послали слугу взглянуть на него, и парень принес такие новости:

«Куллерво и тут не умер, все стволы стоят в рисунках, ствол дубовый изрисован: он мужей с мечами сделал, по бокам приделал копья».

Ничего не может сделать Унтамойнеи с тем ребенком! Как бы смерть ни приготовил, как бы гибель ни измыслил, все не гибнет этот мальчик, нет погибели на злого.

Пользуясь музыкальным языком, мы можем назвать это первой вариацией на тему. В действительности, тема состоит из трех вариаций. Более тщательный анализ привел бы только к разрушению определенных комплексов, которые действенны именно как *целостности,* например, ребенок и стихия, в ко-

↑ Конец страницы 49 ↑

↓ Начало страницы 50 ↓

торой он существует. Каждая из этих вариаций оказывает на нас мгновенное воздействие, главным образом благодаря поэтической композиции и художественному оформлению. Позже мы увидим, что композиция, действенность сочетания ребенка и воды заключается не только в форме, но и в глубоком смысле. Вспомним лишь единство ребенка и огня в мифологии:

Небо мучилось родами, земля мучилась родами,
И лиловое море рожало.
Кроваво-красная водоросль - в муках рождения.
Полый стебель водоросли испускал дым,
Полый стебель водоросли испускал пламя,
И из пламени возник мальчик.
Огонь вместо волос, огонь вместо бороды,
А его глаза были солнцами.

Так происходило рождение божественного ребенка согласно одной из ритуальных песен старых язычников-армян[15]. Я указывал на эту мифологему в

моем объяснении Четвертой Эклоги Вергилия[16]. Соблазнительно подвести эту мифологему при ее классификации под категорию «мифов рождения из трубы», как назвал одну из групп мифов в солярной мифологии Фробениус[17] Но ее слабого отзвука в вариации «Куллерво в огне» достаточно, чтобы мы могли понять, из какого рода стихийного материала формируются образы сиротской судьбы, например, три способа гибели Куллерво. Это, без сомнения, первичный материал мифологии, но не биографии; это материал, из которого формируется жизнь богов, но не людей. То, что с чисто человеческой точки зрения является чрезвычайно трагической ситуацией - беззащитность сироты, подвергающегося гонениям,- предстает в мифологии в совершенно ином свете. Миф просто демонстрирует нам одиночество и покинутость рожденных из стихий существ, одиночество, характерное для предвечной стихии. Судьба осиротевшего Куллерво, на которого обрушиваются все разрушительные силы и все стихии, является *подлинной сиротской судьбой* в полном смысле слова. Но ведь в то же самое время эта судьба - триумф

↑ Конец страницы 50 ↑

↓ Начало страницы 51 ↓

стихийной природы чудо-ребенка. *Человеческом* судьба сироты на самом деле не выражает судьбы чудесных существ, она вторична. В мифе их судьба является всего лишь символическим сиротством, откуда и вытекает их смысл: оно выражает *изначальное одиночество,* которое является исключительным свойством подобных существ в данной ситуации, а именно - в мифологии.

Первая трехчастная вариация на тему Куллерво возникает на этом первоначальном мифологическом уровне. Весьма поучительно обнаружить, что все, что напоминает нам в «Калевале» о подвигах Силача Ганса из народной сказки, может войти в мифологический эпизод как еще одна его вариация. Куллерво разрешает все задачи именно таким образом, что его решение превосходит все ожидания и наносит вред хозяину, дающему задание. Элиас Леннрот полностью согласовывал свой стиль со стилистическими особенностями народных певцов «Калевалы», когда собирал эти песни[18]. Финский фольклор относит вариации цикла о Куллерво к одному и тому же лицу, несмотря на то, что ему знакомо изображение ребенка, плывущего по воде, и в других контекстах. «Сказочная» стихия стоит рядом с мифологической как еще одна вариация той же самой «музыкальной» темы.

Дикое завершение первого задания подобно эху дикости перворордной мифологии и поэтому не способствует созданию сказочной атмосферы. Куллерво, «мальчику ростом до колен», теперь выросшему на девять дюймов в высоту, поручили нянчить младенца.

Нянчит он день, другой день нянчит: вырвал ручки, колет глазки, а на третий день больного доконал совсем ребенка, побросал пеленки и воду, сжег дитяти колыбельку.

Унтамо, как и положено в первобытной мифологии нисколько не возмущен, он просто размышляет:

«Вижу, что не будет годен Куллервойнен нянчить деток и качать ребенка с палец! И на что он только годен, и к чему его приставить. Подсечет лесочек разве?» Посылает в лес на рубку.

↑ Конец страницы 51 ↑

↓ Начало страницы 52 ↓

Затем следует повествование о том, как Куллерво изготовляет топор, выкованный специально для него, и сам принимается за работу. С помощью этого топора, а затем - скорее в соответствии с духом финского эпоса - с помощью магической песни (песни-заклинания) он производит расчистку огромных масштабов. Следующее задание, а именно, сооружение плетня, увенчивается таким же грандиозным успехом. Последнее задание, установленное Унтамо,- обмолот ржи - особенно напоминает сказку о Силаче Гансе других европейских народов.

Калервы сын, Кулдервойнсн, по приказу рожь молотит, в пыль он зерна обращает и в мякину всю солому.

Кульминационный момент его смертельно опасного напряжения наступает тогда, когда жена кузнеца Ильмаринена в руне XXXIII «Калевалы» назначает его пастухом. Насмешливая злая баба, «беззубая старая карга», выпекла ему хлеб, дает ему две толстые буханки, верх пшеничный, низ овсяный и камень в середине, и с этим съестным запасом (провизией) выпроваживает его пасти стадо коров. В отместку он уничтожил все стадо, созвав стаю медведей и волков, обратив диких зверей в коров и пригнав на двор, как стадо; из костей уничтоженных зверей сделал музыкальные инструменты:

Из коровьей кости дудку, из бычачьей рог он сделал - кости Туомикки для рога, бедра Кирье взял для дудки. Заиграл тогда на дудке, затрубил в свой рог пастуший, на горе близ дома трижды, на конце прогона шесть раз. Ильмаринена хозяйка, кузнеца жена-красотка, молока ждет не дождется, масла летнего желает. Чу, играют на болоте, шум с зеленой луговины. Говорит слова такие и такие речи молвит: «Будь прославлен, бог верховный! Рог звучит, подходит стадо! Где взял раб рожок пастуший, из чего он сделал дудку, он во что трубит так громко, и трубит и дует сильно, звуком уши раздирая, шумом голову мне полня?» Калервы сын, Куллервойнен, говорит слова такие: «Раб нашел рожок в болоте, вынес дудку из

↑ Конец страницы 52 ↑

↓ Начало страницы 53 ↓

трясины. Стадо все уж на прогоне, уж коровы в загородке, разведи огонь дымящий, подоить коров отправься!»

Ильмаринена жена наказала старухе подоить коров: «Мать, пойди-ка подои их, позаботься о скотине! Мне же некогда, пожалуй, замесить мне надо тесто».

Калервы сын, Куллервойнен, говорит слова такие: «Ведь хорошая хозяйка, женщина с рассудком добрым, подоит сама коровок, за скотом сама присмотрит». Ильмаринена хозяйка сама тут огонь рд.іводит и идет доить коровок. Стадо разом осмотрела, скот рогатый «глядела; говорит слова такие:

«Хорошо по виду стадо, цвет скота совсем не дурен, шерсть у стада - словно рысья, словно шерсть лесной овечки, вымя толсто и припухло, переполнились сосочки».

Тут коров доить нагнулась, молоко собрать присела. Потянула раз, другой раз, третий раз тянуть собралась: быстро волк ее кусает, и медведь терзать принялся, волк хватает пастью икры, и медведь кусает пятки, прокусили мясо в икрах, у бедра сломали кости.

Калервы сын, Куллервойнен, так отомстил насмешку бабы, смех ее и осмеяние, злобной женщины обиду.

Невозможно вывести финскую мифологию из греческой, или наоборот. Но нельзя также и не заметить, что Куллерво, одновременно чудо-дитя и могучий юноша, в конечном счете обнаруживает черты Гермеса или Диониса. Гермеса, когда делает музыкальные инструменты, что связано с умерщвлением кота (сравните особенно тот вариант мифологемы о Гермесе-младенце, где кража и убийство крупного рогатого скота предшествуют изобретению лиры)[19]; и черты Диониса он обнаруживает в том, что совершает с дикими животными и со своим врагом. Это совершенно в характере Диониса (только так мы можем назвать это явление с точки зрения греческой мифологии), когда он превращает волков и медведей в послушных коров, как и то, что именно они наказывают его врага. Нас почти пробирает дрожь, когда, читая драматическую сцену доения диких животных, мы узнаем трагическую и ироническую атмосферу еврипидовских «Вакханок». Еще более тесную аналогию с мотивом богоявления мстящего бога-ребенка вогулов

↑ Конец страницы 53 ↑

↓ Начало страницы 54 ↓

являет собой судьба этрусских пиратов, врагов Диониса, которые были наказаны нашествием диких животных-хищников.

5. Нараяна

Бог-младенец, прототип удивительного младенца-сироты, находится в глубоком родстве с первичной стихией, и поэтому его смысл во всей полноте раскрывается тогда, когда лоном богоявления является вода.

Когда мы вспоминаем богоявление Куллерво, «сидящего на хребте волн с *удочкой из меди,* и его умение расчищать леса, мы сразу замечаем его близость с маленьким медным человечком во второй руне «Калевалы». Но помимо этого совершенно очевидно, что Куллерво был вовсе не недомерком «ростом до колен» или даже с пядь, а гигантом, для которого воды в озере едва хватило на два ковшика, «если ж все его измерить, хватит, может быть, на третий». Во второй руне происходят такие же события, и более того, существует поразительная параллель к этому гигантизму, который кажется несовместимым с *детством* героя, в другой знаменитой мифологеме. Индийский Маркандея, вечно юный отшельник, неожиданно встретился с таким чудо-ребенком на исходе минувшего и начале настоящего космического года. Об этом рассказывается в Маркандеясамасаяпарване «Махабхараты»

Мудрый отшельник бродил над поверхностью мирового океана и пришел к дереву наягродха *(Ficus indica),* в ветвях которого лежал «маленький мальчик». Мальчик пригласил отшельника отдохнуть внутри себя. Маркандея рассказывает что произошло потом[20]

Бог предлагает мне место для отдыха внутри себя Я утомлен своей долгой жизнью и бессмертным существованием. Он открывает рот, и меня затягивает туда с непреодолимой силой. Я вижу в его животе весь мир с его землями и городами, с Гангом и другими реками, с морем; четыре касты, и каждая занята своим делом; львов,

↑ Конец страницы 54 ↑

↓ Начало страницы 55 ↓

тигров и диких свиней; Индру и все божественное собрание, рудр, Адитью, отцов, змей и слонов - словом, все, что я только видел *з* мире, я вижу в его животе, когда брожу там. Более ста лет я брожу по нему и не найду конца его телу; потом я взываю к богу, и тут же ветер подхватывает меня и выбрасывает из его рта. И снова я вижу его сидящим в ветках дерева наягродха, одетого в желтые одежды, со знаками божества на нем.

Этот бог-младенец, являющийся богом вселенной,- Нараяна, и согласно индийской этимологии, «он - тот, который живет в воде».

Хотя многое в этой истории - в духе индийского мира, например, подробное описание и философический характер, это не мешает нам ясно видеть мифологическую схему. Описание божества - ребенка и гиганта в одно и то же время,- плывущего в пустынном мировом океане, достаточно прозрачно. В менее философском мире финских лесорубов образный стиль - иной, хотя схема та же. Мы уже встречались с ней в варианте с Куллерво, но нам еще предстоит познакомиться с ней же в варианте с «маленьким медным человечком».

Вяйнамейнен, прародитель шаманов, поднимается из океана при зарождении мира и встречает чудо-младенца, мы можем назвать его финским соответствием этрусского Тага. Имя ребенка, Сампса («Самсон»), вероятно, намекает на его гигантскую силу.

Пеллервойнен, сын поляны, это Сампса, мальчик-крошка, он засеет землю, он рассыпать может семя!

Он насаждает на земле деревья и среди них - дуб, который позже поднимется к небесам и закроет солнце и месяц своими ветвями. Гигантское дерево должно быть повалено, и Вяйнамейнен обращается к *могуществу воды.* Здесь мы видим финского собрата индийского Нараяны:

Вот выходит муж из моря, богатырь из волн поднялся; не из очень он великих, не из очень также малых: он длиной с мужской палец, ростом - в меру женской пяди. Был покрыт он медной

↑ Конец страницы 55 ↑

↓ Начало страницы 56 ↓

шапкой, сапоги на нем из меди, руки а медных рукавицах, чешуей покрытых медной, медный пояс был на теле, и висел топор из меди: с топорищем только в палец, с лезвием в один лишь ноготь.

Старый, верный Вяйнамейнен так подумал и размыслил: «Видом он похож на мужа богатырского сложенья, а длиной в один лишь палец, вышиной едва с копыто!» Говорит слова такие, молвит сам такие речи:

«Что ты, право, за мужчина, что за богатырь могучий? Чуть покойника ты краше, чуть погибшего сильнее!»

И сказал морской малютка, так морской герой ответил: »Нег! Я муж на самом деле, богатырь из волн могучих. Дуба ствол пришел срубить я, расщепить здесь дуб высокий».

Старый, верный Вяйнамейнен говорит слова такие: «Но, как видно, ты не

создан, сотворен не для того ты, чтоб сломать здесь дуб огромный, злое дерево обрушить».

Но едва сказал он это, взор едва к нему направил, как малютка изменился, обратился в великана! В землю мощью ног уперся, головою держит тучи; с бородою по колено, волосы висят до пяток; между глаз косая сажень, шириной штаны у бедер - в две сажени, у коленей - в полторы, у пяток - в сажень. Великан топор свой точит, лезвие острит острее на шести кусках кремневых, на семи точильных камнях. Вперевалку зашагал он, тяжкой поступью затопал, он шагал в штанах широких, развевавшихся от ветра. С первым шагом очутился на земле песчаной, рыхлой, со вторым он оказался на земле довольно черной, наконец, при третьем шаге,' подошел он к корням дуба. Топором он дуб ударил,- лезвием рубил он гладким. Раз ударил и другой раз, в третий раз он ударяет, искры сыплются с железа, а из дуба льется пламя; гордый дуб готов склониться, вот уж громко затрещал он. И вот так при третьем взмахе смог он дуб свалить на землю, смог сломать он ствол трещавший, сто верхушек опрокинуть. Положил он ствол к востоку, бросил к западу верхушки, раскидал он листья к югу, разбросал на север ветки...

Только дуб свалился наземь, только гордый ствол был срублен, снова солнце засияло, засветился прекрасный месяц, в небесах простерлись тучи, снова весь простор открылся и радуга охватила небо.

Вторая руна «Калевалы», откуда взяты эти строки, без сомнения, была написана позже, чем процитированный отры-

↑ Конец страницы 56 ↑

↓ Начало страницы 57 ↓

вок из «Махабхараты»; но, если исходить из ее смысла как повествования об освобождении света, ее можно поставить в один ряд с наиболее ранними из всех первичных мифологем. Действительно, подобные характерные особенности, относящиеся к чудесному детству, можно обнаружить у близких финнам соседей, в русских народных эпических поэмах *былинах,* которые русский ученый прошлого века попытался вывести из индийских источников, главным образом, из истории детства Кришны[21]. Но соответствие между приключениями, совершаемыми русскими героями в детстве, и подобными приключениями индийских богов - в лучшем случае не что иное, как заимствование роскошной иностранной одежды, заимствование, опосредованное многими культурами. Не только русским или индийским святым или героям в литературе и легенде приписывается рождение, сотрясающее весь мир и заставляющее дрожать все стихии. Встреча Маркандеи и Вяйнамейнена с гигантским ребенком, для которого первичная водная стихия - родная, выявляет сходство на более глубоком уровне. Поэтому вопрос не в том, какая из двух мифологем дублирует основную, а в том, какова общая основная тема, лежащая в основе *обоих* вариантов?

На этот вопрос у нас имеется ответ фундаментальной важности, применимый как к индийской, так и к финской мифологии, и он не оставляет никакого сомнения относительно природы божества, существенная характеристика которого судьба сироты. Нараяна есть все тот же бог-младенец, божественный закон вселенной в момент ее первого проявления который в самых древних индийских священных книгах носит имя Праджапати (в «Брахманах» и даже в «Ригведе»)[22] Он вылупился из яйца, которое возникает в водах начала, т.е. вылупился из пустоты. Он полулежит на спине морских чудовищ, плавает в чаше

водяных цветов. Он - предвечный младенец в предвечном одиночестве предвечной стихии; предвечный младенец представляет собой развертывание предвечного яйца подобно тому, как весь мир представляет собой

↑ Конец страницы 57 ↑

↓ Начало страницы 58 ↓

развертывание *его* самого. До сих пор мы имеем дело с индийской мифологией. В финской мифологии также имеется эта первичная стихия - воды начала. Находим мы здесь и сотворение мира из яйца: Мунайока, сын яйца, носящий также имя Куллерво, младенец, для которого в озере три неполных ковшика воды и которого можно узнать в несущем свет «маленьком медном человечке»,- финский брат рожденного из яйца Праджапати и облаченного в желтое Нараяны.

Этнологическое исследование мифов, особенно незаконченная работа Фробениуса «Век солнечных богов», отталкиваясь от одной общей темы, указывает два направления. Первое направление уходит глубоко в самые нижние пласты культуры. Ибо данная мифологема, согласно дискуссиям, не ограничена ни территорией Индии, ни территорией Финляндии, но явно относится к очень древнему периоду человечества, в сравнении с которым не только индийские и финские источники, но и вся древнегреческая цивилизация кажется значительно моложе. Однако мы начнем не с этой гипотезы, а, напротив, с тех мифологем, происхождение которых известно; причем используем мы эту гипотезу только в том случае, если на нее укажут сами мифологемы. Нас удовлетворит то соображение, что основная тема вполне может находиться на заднем плане везде, где только могут встретиться ее варианты, пусть даже они слабо выражены или их трудно распознать. В таких случаях нам придется, так сказать, «из-за кулис» подать первоначальную ноту, дабы продолжала звучать мелодия, начавшая было затихать.

Другое направление, названное в книге Фробениуса, указывает на солярную мифологию. Наша основная тема, образ ребенка, вылупившегося из яйца, золотого яйца, которое поднялось из моря, охватывает все виды возникновения и зарождения, а следовательно, и *восход солнца;* в этом плане эта тема может быть сведена к «солярному мифу», к простой аллегории естественного явления. Но тогда мы выйдем за пределы мифологии и разрушим сам мир, в котором теперь

↑ Конец страницы 58 ↑

↓ Начало страницы 59 ↓

пытаемся отыскать свои ориентиры. Создалась бы ситуация как в хорошо известном случае с игрой[23]. Игру, как и мифологию, можно понять только изнутри. Если в процессе игры мы осознаем, что это только лишь выражение витальности и *ничего больше,*- игра прекращается. Люди, не принимающие участия в игре и оценивающие ее только в этом свете, возможно, в чем-то и правы, но все их знания нам ничего не говорят: они сводят игру к не-игре, не понимая ее сути. Подобным же образом нашу основную тему можно рассматривать как переживание человеком восхода солнца или как форму этого переживания, как проявление его в снах, видениях, поэзии - во всех сферах душевной жизни. Но это ничего не говорит о самой теме, о мифологеме *qua,*- мифологеме, которая, напротив, отбрасывается и тает, как сон. Разве в этом - в разрушении -

заключается конечная цель понимания (возьмем близкий к мифологии пример) поэтического искусства?

И если мы стоим на почве самой мифологии, то сразу же становится ясно, почему эта редукция к природному явлению - к «не-мифу», как называет это Фробениус,- несправедлива и неудовлетворительна, а следовательно, ложна. В мифологии аллегорическая ценность мифологического образа, такого, как предвечный образ всех богов-младенцев, и аллегорическая ценность природных явлений как таковых (восхода солнца и возникновения новорожденного младенца; взаимосвязаны и *равны:* восходящее солнце и новорожденный младенец именно в такой степени являются аллегорией Предвечного Младенца, насколько Предвечный Младенец есть аллегория восходящего солнца и всех новорожденных младенцев в мире. «Аллегория» означает «изображение одного предмета через образ другого». В обоих образах - образе восходящего солнца и новорожденного человеческого существа, и в образе мифологического ребенка - мир *сам* рассказывает нам о своем происхождении, рождении и детстве. Он говорит на языке символов: и солнце, и человеческое дитя (говоря словами Гете: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis»), и Предвечный Младенец

↑ Конец страницы 59 ↑

↓ Начало страницы 60 ↓

суть символы. Мир рассказывает нам о том, что *есть* в мире и что является в этом мире *истинным.* «Символ»[24] - не «аллегория», не другой способ выражаться: это образ, данный самим миром. В образе Предвечного Младенца мир рассказывает нам о своем собственном детстве, обо всем том, что восход солнца и рождение ребенка значат для мира - и говорят о мире.

Материалом для формирования детства и сиротской судьбы богов-младенцев послужила не человеческая жизнь, а жизнь космоса. То, что кажется биографическим моментом в мифологии, на самом деле эпизод из биографии самого мира, и последний рассказывает его в снах, видениях и еще более ярко и наглядно, гораздо ярче и нагляднее, чем это в состоянии сделать «профанное» искусство,- в мифологии. Понимать мифологические образы' в качестве «аллегорий» природных явлений было бы равносильно тому, чтобы отнять у мифологии то ядро, в котором только и заключается ее жизнь и смысл; это значило бы лишить ее вневременного человеческого и даже более, чем человеческого,- космического содержания, которое мифологически выражено в образах богов так же, как оно выражено в музыке, математике, философии, в музыкальных или философских идеях. Отсюда отношение мифологии к науке, отсюда ее духовный характер, в силу которого она, как наука, выходит за пределы отдельных явлений. Мифологема говорит сама за себя, действует сама за себя и правдива сама по себе, как любая возвышенная научная теория или музыкальное произведение, как любое настоящее произведение искусства.

6. Аполлон

Изначальная стихия - вода, - понимаемая как лоно, грудь матери и как колыбель является подлинно мифологическим образом, изобразительным единством, наделенным смыслом и не допускающим дальнейшего анализа. Она также возникает и в христианстве, что особенно отчетливо проявилось в так называемой теологической дискуссии на суде Сассанидов[25], где

↑ Конец страницы 60 ↑

↓ Начало страницы 61 ↓

говорилось о матери по имени Гера-Пеге-Мирия, беременной богом-младенцем, которого она вынашивала в своей утробе, как в *море,* подобно тысячекратно загруженному кораблю. «У нее только *одна* рыба» - добавляется к сказанному - та самая, которая также называется ее кораблем. Христианская аллегория рыбы представляет собой вторичное явление в истории мифологического символа-рыбы[26]; для того, чтобы пролить свет на это, нам еще предстоит обсудить некоторые мифологемы. С другой стороны, вода как первоначальная стихия, как лоно, в сочетании с рыбами или рыбоподобными существами, является научной идеей, т.е. не просто мифологемой, но также и «философемой». И в этом качестве она появляется в Индии и Греции.

Фалес, самый ранний греческий философ, утверждал, что все вышло из воды. Этим он лишь повторил уже сказанное Гомером, который говорил об океане то как о «прародителе богов», то как о «прародителе всех вещей»[27]. Это же учение поддерживал Анаксимандр, второй греческий философ, но он включал в него также живых существ и, согласно цитате из Цензорина, человечество тоже: «Из нагретой воды с землей возникли то ли рыбы, то ли чрезвычайно похожие на рыб животные; в них сложились люди, причем [человеческие] детеныши удерживались внутри [утробы рыбоподобных существ] вплоть до [достижения] зрелости; лишь тогда те лопнули, и мужчины и женщины, уже способные прокормить себя, вышли наружу»[28]. Из греческих компиляций мы еще узнаем, что существа, рожденные «во влаге», были также подобны растениям, а не только рыбам, и что они были защищены оболочкой из листьев аканта[29].

Что нам следует думать по поводу этих сообщений, которые превращают образ Предвечного Младенца, рожденного полным растением, в научную теорию? В начале прошлого века Окен, философ-романтик и ученый из Йены, выдвинул подобное учение[30]. Он опирался не на Анаксимандра или Цензорина, а на научные и философские знания своей эпохи.

↑ Конец страницы 61 ↑

↓ Начало страницы 62 ↓

Согласно его теории, первый человек «должен был развиться в утробе гораздо большей, чем человеческая. Это лоно - море. То, что все живые существа вышли из моря,- это истина, которую не станет оспаривать никто из тех, кто занимался естественной историей и философией. Современная наука отвергает любое другое учение. В море имеется питание для зародыша, липкий ил для всасывания через его перепонки, кислород для дыхания перепонками; зародыш не ограничен, и поэтому он может перемещать свои перепонки по желанию, хотя при этом должен оставаться на плаву более двух лет. Такие зародыши, если они возникают вообще, возникают в море тысячами. Некоторые еще незрелыми оказываются выброшенными на берег и гибнут; другие разбиваются о скалы, третьи пожираются плотоядными рыбами. Но какое это имеет значение? Ведь остаются еще тысячи, которые, достигнув зрелости, выносятся на берег, где они сбрасывают свои перепонки и начинают вырывать червей и извлекать мидий и улиток из раковин».

Действительно ли наука всерьез имела в виду эту мифологему Предвечного Младенца? В понимании Окена - бесспорно. Тем не менее

ближайшей параллелью к этой мифологеме, не считая Анаксимандра, является история, которую Мауи, бог-младенец полинезийцев, рассказывает о своем собственном рождении. Его божественная мать родила его на морском берегу, причем преждевременно". «Ты родила меня на берегу моря и бросила меня,- говорит он своей матери,- в пену прибоя после того, как ты завернула меня в свои волосы, которые ты обрезала для этого; морские водоросли приняли меня своими длинными переплетающимися стеблями, удерживая меня и придавая мне форму, пока я качался на вздымающихся одна за другой волнах; наконец, бриз, дувший с океана, ьынес меня на берег, и нежные медузы длинных песчанных берегов окружили меня, чтобы защитить от опасности». Его божественный предок, Тама-нуи-ки-те-Рангу, распугал медуз и увидел человеческое существо - Мауи.

↑ Конец страницы 62 ↑

↓ Начало страницы 63 ↓

Окен сам выдает свою любовь к мифологическим образам и прежде всего - к образу Предвечного Младенца. В своем очерке о происхождении первого человека он говорит также об эволюции животных от растений и замечает: «Животное, не только фигурально, но и фактически, является конечным цветением или подлинным плодом растения»[32]. Таким образом, его научное мышление не просто непроизвольно оказалось мифологическим - это очевидно из параллели с Мауи, - он был знаком с образом Праджапати, возможно, благодаря изучению романтиками мифологии. Нет необходимости описывать подробно, как это происходило[33]. Достаточно заметить, что в науке Окена воскрешен такой образ: «Этот мир был водой, единым потоком: можно было видеть только Праджапати сидящего на листе лотоса» [34]. Помимо первоначального индийского бога, мы могли бы упомянуть Гарпократа, египетского солнечного ребенка, которого часто изображают сидящим в цветке лотоса[35].

У Анаксимандра эти древние мифологемы не *возрождаются,* они просто продолжают жить. В его век, эпоху великих ионийских мыслителей, космическое содержание, составляющее ядро мифологии, переходит в греческую философию. То что до сих пор выступало в лице глубинно достоверных и внушительных божественных фигур, теперь превращается в рациональное учение. Для того, чтобы обнаружить переход этих образов в более рациональные мифологемы, Анаксимандру вовсе не обязательно было обращаться к восточным или даже египетским священным легендам. Его учение о происхождении человека - это отзвук той самой основной мифологической темы, которая нас занимает в нашем исследовании. П поскольку речь идет о древнегреческой «философеме», нам прежде всего следует искать эту тему в греческой мифологии.

Среди греческих богов мы находим Протея, вечно изменяющегося бога моря, чье имя означает «первосущество». Мир Океана и мир Протея, соответственно первоначальная вода и море, относятся друг к другу как Предвечный Младенец и

↑ Конец страницы 63 ↑

↓ Начало страницы 64 ↓

новорожденные младенцы: оба - символы (или *Gleichnisse* в гетевском смысле) вневременного рождения и трансформации. Хотя в греческой мифологии Океан и море являются жилищем огромного числа своеобразных божеств, но Предвечный

Младенец, который вполне может быть прототипом детства великих олимпийцев, не сразу заметен среди них. Также и то расстояние, которое отделяет вечных жителей Олимпа - могущественных богов Гомера и Гесиода - от мира бытия и становления, очень велико. Как можно надеяться, что олимпийцы будут чувствовать себя как дома в жидкой стихии? Тем более важен тот факт, что один из детей олимпийцев, Аполлон, состоит в родстве с морем. Это родство заключается не просто в том, что Делос, место его рождения, был по происхождению плавающим островом[36], хотя с точки зрения мифологии это также заслуживает внимания. Между Аполлоном и морем существует и более глубокая близость, и это приводит нас к классическому древнегреческому образу связей между морем и ребенком.

Подобно лону матери безграничная вода является органической частью образа Предвечного Младенца. В индийской мифологии это отношение особенно подчеркнуто. В священной легенде Матсья-пурана (по названию рыбы: *matsya),* Ману, первый человек, говорит Вишну, принявшему образ рыбы: «Как этот мир, принявший форму лотоса, произошел от твоего пупка в эпоху лотоса, когда ты лежал в мире-океане? Ведь ты лежал спящим с лотосом-пупком в мире-океане; как в те далекие времена боги-пророки возникли в твоем лотосе, вызванные твоим повелением?»[37] Предвечный Младенец, именуемый здесь Вишну, таким образом, является рыбой, зародышем и лоном одновременно, чем-то подобным первичному бытию Анаксимандра. Именно такая «рыба», которая одновременно вынашивает детей и юношей и сама является изменчивой! формой бога-младенца, известна древнегреческой мифологи» Греки называли ее «утробным зверем» и почитали выше иных обитателей глубин, словно бы признавая в ней способность

↑ Конец страницы 64 ↑

↓ Начало страницы 65 ↓

океана вынашивать детей. Это существо - дельфин (δελφ обозначает «матка»)[38], животное, посвященное Аполлону, который именно в этой связи сам назван Аполлоном Дельфийским.

Существует целый ряд древнегреческих монет, изображающих дельфина, который несет на своей спине мальчика или юношу[39]. Еще один такой образ мальчика Эрос, крылатый ребенок, к которому мы обратимся ниже. Можно также указать Паланга и Тараса (последний - легендарный основатель города Тарента, давший ему имя). Мальчик верхом на дельфине часто изображается с цветком в волосах[40], что, по-видимому, указывает на существо, находящееся между рыбой и почкой. Другая фигура, изображаемая на монетах, очень близка по своему типу (при отсутствии прямой зависимости) к индийскому изображению ребенка, спящего на морском чудовище; это Палемон, иначе называемый Меликерт, лежащий мертвым или спящим на дельфине бог-младенец, который, на наш взгляд, заслуживает особого исследования. Существуют греческие легенды, так сказать, переводы мифологической темы на чисто человеческий язык, которые рассказывают, как дельфины спасали своих смертных любимцев или бережно выносили мертвых на берег[41]. Но имена этих любимцев дельфинов часто, без сомнения, мифологического происхождения, например, Койранос («Мастер») или Энхалос («тот, кто в море»). История о певце Арионе, спасенном дельфином из лап пиратов,- самый известный пример такого рода легенд, в то же время доказывающий, что мы находимся в сфере влияния Аполлона, бога-защитника поэтов. Вторая часть гомеровского гимна Аполлону, многими рассматриваемая

как отдельный второй гимн, рассказывает о богоявлении Аполлона Дельфийского. Под видом дельфина бог проводит своих первых жрецов в Кризу, бухту, где только что было основано место поклонения ему. Его богоявление - это богоявление на корабле; Аполлон в образе дельфина устраивается на корабле своих будущих жрецов, и это является доказательством того факта, что здесь, как и в восточно-христианском тексте, упомянутом в начале главы (с. 55), «рыба» и «корабль» являются эквивалентными ми-

↑ Конец страницы 65 ↑

↓ Начало страницы 66 ↓

фологическими образами[42]. Как варианты одной и той же темы, они, сплетенные воедино, обозначают одно и то же.

Аполлон основывает это место поклонения, еще будучи ребенком[43]. Помимо того, что это - Делос, выбранное место весьма значимо как фон для его детства,- море между Критом и материковой Грецией. Именно там и происходило богоявление с дельфином. Не менее важным является место прославленного оракула в Дельфах. Значение остается тем же. Подобно тому, как дельфин является «лоном» среди животных, так и Дельфы - лоно среди всех других мест: именно об этом говорит название. Для греков скалистый ландшафт символизировал то же, что символизировали дельфин, море и лоно; это был символ самого первого начала вещей, символ небытия, предшествовавшего бытию, и жизни, наступившей впоследствии; символ изначального состояния; и каждый символ говорит о чем-то ином и новом, об источнике мифологем. К этим мифологемам также принадлежит «великий подвиг», столь типичный для богов-младенцев, который Аполлон совершил в Дельфах, а именно, уничтожение первобытного чудовища. Но рассмотрение мифологии острова Делос увело бы нас слишком далеко от темы. Достаточно знать то, что доказывают Гея и Темис, две первые владычицы Дельф, которым поклонялись наряду с Аполлоном, или, скорее, то, что доказывает Мать-Земля, которой по сути поклонялись под этими двумя именами: даже скалистый ландшафт может появляться в мифологии о Предвечном Младенце как мир Матери -материнский мир.

7. Гермес

Гомеровский гимн Гермесу - это произведение, которое, воздавая почести греческому богу, как божественному младенцу, изображает, его таким образом, что это описание стало для нас классическим греческим изображением божественного детства. Детство Гермеса - особая тема гимна, и уже только поэтому

↑ Конец страницы 66 ↑

↓ Начало страницы 67 ↓

она бросает тень на все, что имеет отношение к нашей дискуссии. Совсем иначе обстоит дело с гимном Аполлону. В нем Аполлон быстро выходит из детского возраста, и нам пришлось сделать его детские черты в исходной мифологеме более яркими на основании других источников[44]. В гимне Гермесу мы ни на мгновение не можем забыть, что воспеваемый бог - младенец.

На росписях архаических ваз Аполлон и его сестра Артемида изображены

на руках их матери Леты подобно тому, как Гермес изображен лежащим в колыбели. Но там, где Гермес также появляется с Летой, это является указанием на другие отношения между ним и детьми Леты, нежели те, о которых упоминается в гимне Гермесу[45]. В последнем Аполлон - совершенно взрослый бог в противоположность Гермесу-младенцу, в то время как на росписях ваз мы видим обратную ситуацию. Мифология допускает и то и другое: присутствие взрослого Гермеса рядом с Аполлоном-младенцем и наоборот. В таких случаях то, что бог изображен ребенком, нисколько не умаляет его могущества и значимости. Напротив, там, где божество появляется среди других младенцем, это значит, что его богоявление играет главную роль или, точнее, богоявление в этом случае - всегда богоявление именно бога-младенца. Вопрос заключается в следующем: по какой причине божественный *младенец* вдруг выдвигается на передний план в данном случае?

Что есть такого в Гермесе, благодаря чему ему суждено было стать героем греческой классики божественного детства? Содержание гимна Гермесу отделено от текучего состояния первичной мифологии двумя слоями, причем оба помогают разъяснить и установить это содержание. Первый слой - сам древнегреческий пантеон. Он словно космическая субстанция, которая в богоподобных образах первоначальных мифологем, то сосредоточивая все свое сияние в одной точке, то рассыпаясь во всех направлениях, то сливаясь с тьмой, рассеялась и преломилась в мире греческих богов подобно спектру. Место,

↑ Конец страницы 67 ↑

↓ Начало страницы 68 ↓

которое занимает в этом спектре каждое божество, его цвет, определены навсегда, а разнообразные возможности ограничиваются характером каждой индивидуальной фигуры, которая является неким аспектом мира. Другой проясняющий и формирующий слой - олимпийская иерархия гомеровской поэзии, которая неизменно закрепляет отношение каждого из богов с остальными. Состояние подлинно мифологической текучести, как, например, перестановка местами Аполлона и Гермеса в детском и взрослом возрасте, возможны только за пределами олимпийской иерархии. Детство богов находится совершенно за пределами иерархии. В более примитивном состоянии, которое предшествовало этой иерархии, олимпийцы были богами-младенцами, в том числе и Гермес. Неизвестный поэт так называемого «гомеровского» гимна Гермесу разрешил проблему введения более архаических элементов наряду с олимпийской иерархией и их выражения в соответствующих терминах.

Образ Гермеса никогда не терял этого более первобытного характера; он существовал рядом с олимпийской иерархией и гомеровским гимном, и он же определил «цветовой диапазон» Гермеса в космическом спектре. Гермес - единственный, или почти единственный, среди великих олимпийцев (только у Аполлона в его качестве покровителя улиц мы видим ту же первобытную черту), чье присутствие отмечено вертикальным куском дерева или камня «herm»[1"1]. Ö священных эмблемах подобного рода, в которых легко опознать обнаженный фаллос, говорили, что они в «духе Киллены»[47]; несомненно это обусловлено тем, что эти эмблемы были связаны с Гермесом не только в порту Киллена'[18], но и на горе Киллена[49] в Аркадии, месте его рождения. Последняя была более знаменита и связана с историей его детства. Килленская эмблема - это гигантский фаллос из дерева, В Феспиях, в Беотии голый камень был священной эмблемой другого божества-младенца - Эроса'", которого мы должны упомянуть наряду с Гермесом

не только в этой связи,

↑ Конец страницы 68 ↑

↓ Начало страницы 69 ↓

Эрос - божество, по природе своей очень близкое Гермесу[51], Греческая мифология всегда сохраняла его в образе ребенка, и мифологема рождения Предвечного Младенца относится также и к нему. Его природа, очевидная из его имени (Эрос - «требующий любви») - более единообразна по тону, чем природа Гермеса. Тем не менее тот же самый основной тон *легко* узнаваем и в Гермесе. «Вселенная знает мелодию» - таким образом мы могли бы описать эти довольно сложные явления, чья тема - вечное родство любви, воровства и «любовных связей»[52]. В мужском ключе эта мелодия - Гермес; в женском та же мелодия (хотя и не совсем та, поскольку мужчина и женщина не одно и то же) - Афродита. Существенное родство Эроса и Гермеса лучше всего представлено в их отношениях с богиней любви. Афродита и Эрос - близкие по своему существу силы или принципы. Эрос, божественное дитя, - естественный партнер Афродиты. Но если мужской и женский аспекты природы, общие для Афродиты и Эроса, попытаться s »хватить *одним* образом, то мы тут же получим единство Гермеса и Афродиты - Гермафродита. Это двуполое существо имеет свое генеалогическое место в олимпийской иерархии как ребенок Афродиты и Гермеса[53]. Хорошо известны эллинистические и даже более поздние его изображения. Однако «гермафродит» ни в коем случае не является изобретением более позднего и переживающего упадок искусства; к тому времени, когда искусство пришло в упадок, гермафродит уже утратил свое первоначальное значение и превратился в простое украшение, хотя и весьма очаровательное. Нет, гермафродит - то первобытный тип божественного образа[54]. В этнологии по этому вопросу существует обширная литература[55]. Примитивный характер этого типа в древнем мире засвидетельствован общим культом Гермеса и Афродиты в Аргосе в древние времена[56],. а также кипрским культом Афродиты, мужского аналога Афродиты[57], который был связан с обычаями аргивян[58]. Этрускам оба эти божества были знакомы с самых давних времен под теми же греческими, или скорее предгреческими именами: Гер-

↑ Конец страницы 69 ↑

↓ Начало страницы 70 ↓

мес как *turms*, а Афродита как *turan*[59]*.* Первый - «господин» (о τύραννος), вторая - «госпожа» (ή τύραννος), вечная пара"", или, если вникнуть глубже, два аспекта одного и того же первичного существа.

Мифологема возникновения бога-младенца из первоначального состояния в Греции связана с двумя божествами, Эросом и Афродитой, и она проявляется соответственно в двух вариантах: как рождение двуполого «первичного существа» и как рождение Афродиты. Первый вариант - орфический, названный так, потому что содержится в космогонии, приписываемой Орфею. Вначале,- читаем в этом варианте[111],- двуполое существо родилось из яйца. Орфей назвал его Фанесом, в то время как у Аристофана в его знаменитом «Хоре птиц» первичное существо, вышедшее из яйца, носит имя Эроса. У нас нет оснований подозревать в двуполой природе этого существа тайное учение более позднего периода, которое всегда оставалось чуждым древнегреческому мышлению и было создано

для особой секты. Указанные культы Афродиты, в которых вследствие обмена одеждой между мужчинами и женщинами, принимающими участие в этих культах, половые различия представали лишь как варианты одного и то же существа, согласуются со смыслом орфической мифологемы. Крылатую фигуру родившегося из яйца Эроса вряд ли можно отделить от крылатых богинь архаической эпохи, и смысл этой фигуры следует искать там же, где и смысл ритуального и космогонического гермафродитизма. Два признака, крылатость и двуполость, восходят к тому же предчеловеческому, даже предмладенческому, еще совершенно не дифференцированному состоянию, одной из форм выражения которого является первичная вода. Эрос - первый среди оседлавших дельфина детей. Мы можем теперь рассмотреть этот важный факт иначе и сказать, что крылатый мальчик, сидящий верхом на дельфине и держащий в руке странное существо, похожее на каракатицу[1"2], никто иной, как Предвечный Младенец, чей дом - первичная вода и чье наиболее известное имя (из множества его имен) - «Эрос».

В некотором отношении второй вариант глубже и обширнее по своему содержанию. Это хорошо известная мифологема: Гесиод в «Теогонии» рассказывает о рождении Афродиты следующим образом. Тщетен был жизненный путь Титанов, рожденных от союза Неба и Земли - Урана и Геи. Уран пытался помешать своим детям выйти из лона Земли, но наконец самый младший из них, Кронос, с помощью матери совершил ужасный поступок. Серпом он оскопил своего отца, когда тот приближался к матери, и выбросил гениталии в море. Из пены волн, которую образовали гениталии, возникла Афродита[63]. В этом варианте, как в мелодии, которая выражает невыразимое, начало и конец онтогенеза совпадают: порождение и рождение идентичны так же, как порождающий и порождаемый. Фаллос - это ребенок, а ребенок - Афродита - это вечный стимул к продолжению рода. Образ рожденной из пены богини выражает идею генезиса и вневременного начала так сжато и так совершенно, как только способен язык мифологии. Рождение Афродиты - вариант мифологемы Предвечного Младенца, который делает понятным для нас (понятным в единственно возможной для древнегреческой религии форме, т.е. в мифологической форме), каким образом фаллический столб в Феспие оказывается идентичным Эросу, а килленская эмблема - идентичной Гермесу-ребенку. Мы также понимаем, почему деторождение и рождение, гермы и мифологические образы - все варианты Предвечного Младенца - равнозначные символы, выражающие одну и ту же невыразимую идею.

Первоначально герма стоял на горе, где в пещере родился Гермес-ребенок. Эта пещера была местом первобытного хаоса, природа которого указана в названии «Дельфы». В другом очень древнем месте, священном месте, связанном с Гермесом[64], богу принадлежала не только герма, но также и источник с рыбой, лов которой был запрещен. В гомеровском гимне мы не находим следов этих архаических особенностей; в нем пещера изображается как жилье, достойное богини, матери Зевсового сына. Гермес-ребенок сразу же занимает свое место

↓ Начало страницы 72 ↓

в олимпийской иерархии, и когда он покидает пещеру, солнце и луна льют на него свой свет. В гимне происходят только такие необычные события, которые возможны при свете луны, что, согласно Гомеру, характерно для мира Гермеса. Гомеровский поэт сдержан. Он достигает великого искусства, потому что в образе ребенка ему удается изобразить аспект мира, который в то же время сам является целым космосом. Гермес по отношению к другим взрослым богам находится в рамках детскости, в то время как, например, следы индийского бога-младенца всегда являются следами ребенка-гиганта, даже если ребенок просто карлик[65]. Только благодаря поэтической хитрости греческому поэту удается сделать такие гигантские следы правдоподобными в случае с Гермесом. Но это только лучше показывает Гермеса как отца хитрости.

Его первая встреча в гомеровском мире выводит на свет что-то очень примитивное в мифологическом смысле. Случайная природа этой встречи - типична для Гермеса, и она примитивна только постольку, поскольку случайность является существенной частью первобытного хаоса. Фактически, именно Гермес привносит эту особенность первобытного хаоса - случайность - в олимпийский порядок. Гермес встречает черепаху, существо, внешний вид которого наводит на мысль о первозданности, ибо даже самая молодая черепаха кажется самым древним существом в мире. Это одно из древнейших животных, известных мифологии. Китайцы видят в ней мать, истинную мать всех животных[66]. Индусы почитают казуара, «черепаху-человека», отца их древнейших богов[67], и говорят, что мир покоится на спине черепахи - проявлении бога Вишну: обитая в самых нижних сферах, она поддерживает все тело мира[68]. В итальянском слове *tartaruga* продолжает жить название, восходящее к поздней античности, согласно которому черепаха поддерживает самый нижний слой вселенной - Тартар[69]. Далее, хотя в менее необычной форме, черепаха, как и дельфин,- один из обликов Аполлона[70]. В гомеровском гимне она появляется только в качестве самого безобидного существа, игрушки и

↑ Конец страницы 72 ↑

↓ Начало страницы 73 ↓

священной жертвы хитроумного, хотя и божественного младенца Черепаха кажется не более «космичной», чем игрушки богов, когда боги ведут себя именно как греческие боги и не выходят за пределы естественного порядка вещей. Черепаха просто претерпевает гомеровское «чудо». Гермес превращает ее в лиру - случай божественной игры.

Но что нам мешает утверждать, что изобретение первой лиры, которую Гермес-ребенок отдал в подарок Аполлону, в определенном смысле «космично»? Мы говорим в данном случае о *космическом содержании,* которое может выражаться в мифологической, философской, математической, музыкальной или любой другой форме. Это возможно лишь благодаря природе космического содержания как такового. Как идея, т.е. интеллектуально, оно может быть выражено в чисто философских и математических терминах. Но в то же время оно образно и музыкально. Об образном богатстве мифологии лучше всего говорить музыкальными терминами. К. де Толней был первым, кто увидел музыкальную природу этого космического содержания в наиболее красочном материале - классической живописи. Другой венгерский ученый, Д. Ковенди, показал, каким образом для греков рождение божественного ребенка, в лице Эрота Протеиритмоса, означало ритмически-музыкальное создание вселенной[71].

Лира в руках Предвечного Младенца выражает помимо намерений поэта музыкальное качество мира. Это прежде всего характеристика самого Гермеса. Гомеровский поэт чувствовал музыкальную природу вселенной как в значительной степени связанную с Гермесом и в спектре мира помещал ее, так сказать, в цветовой диапазон Гермеса. По всей вероятности, поэт искал не эту первозданную музыку, но ее более возвышенную аполлоническую форму. Однако, если у мальчика, плывущего верхом на дельфине (мальчик иногда носит имя Фаланта),- в руках лира[72], то мы склонны думать не просто о его связи с Аполлоном-Дельфином, но и о более широкой, основной связи, которая существовала до всех специфических имен: о связи воды, ребенка и музыки.

↑ Конец страницы 73 ↑

↓ Начало страницы 74 ↓

8. Зевс

Зевс - защитник и оплот, управитель и типичный представитель олимпийского порядка, который является именно *его* порядком и абсолютной противоположностью первоначальному «текучему» состоянию вещей; Зевс - «самый большой мальчик» среди богов-младенцев. Прежде чем стать «отцом всех богов и людей», он тоже был божественным младенцем. Следовательно, мы должны задать своего рода исторический вопрос: что обозначает это «прежде» в истории религии?

Мы знаем, что биографическая последовательность: «бог-младенец - взрослый бог» в мифологии имеет случайное значение. Она нужна для того, чтобы сгруппировать различные мифологемы, или она становится особо важной только тогда, когда действительный *космический рост* передан символом растущего ребенка, как в случае с божественным младенцем в Четвертой Эклоге Вергилия. Подобным образом обстоит дело и со смертью определенных божеств: она никогда не бывает биографической смертью, это всегда космическая смерть. У Зевса нет «истории жизни», но поскольку его управление -важная часть его природы, существует мифологема о том, как это управление стало возможным (как он добился этого управления), мифологема истории борьбы и победы, нового миропорядка, истории, которая раскрывает *смысл* нового мира, основанного Зевсом. В мифологии бог-младенец может существовать рядом с «богом, лишенным возраста», и независимо от него. Следовательно, появление божества в его ранней фазе жизни вполне возможно в значительно более поздний период истории религии. Так было с классическими молодыми фигурами богов, которых греки знали в архаический период как бородатых мужей.

Сравнивая Предвечного Младенца с олимпийской картиной мира, мы не можем отрицать приоритет первого, по отношению к которому конкретные боги-младенцы являются его; многообразными отражениями. Где бы мы ни встретили его

↑ Конец страницы 74 ↑

↓ Начало страницы 75 ↓

в греческой мифологии, кажется, что он пробился через барьер олимпийской иерархии или - как в случае с плывущим верхом на дельфине мальчиком - является чем-то вроде пережитка. Таково общее впечатление, сложившееся у нас в результате изучения античного материала и не подкрепленное конкретными доказательствами. Мы использовали термин «первобытный», «предвечный», «первозданный» и т.п. не в хронологическом смысле, как делали это в исследовании рождения Елены[7'], так как подразумевали вневременное качество, которое может появляться в равной степени как в поздние, так и в ранние эпохи. Мы можем сослаться в этом отношении на психологическое исследование - прежде всего на Юнга, - поскольку оно точно и последовательно доказало существование «архаических» элементов в психической жизни современного человека. Здесь, как и там, термины «архаический» и «первобытный» хотя и не имеют хронологического смысла, являются строго научными. Их научное значение заключается в том, что явления, описанные таким образом, действительно соответствуют определенным более ранним явлениям в истории человечества, которые могут быть определены хронологически. Мы вполне можем показать, что смешанные, или иначе говоря, недифференцированные формы существовали и в период раннего греческого искусства.

Относительно раннее существование Предвечного Младенца становится вполне возможным в свете таких размышлений, но оно остается не доказанным. Мы еще не исследовали истоки этого мифологического образа. Было бы чрезмерным настаивать на том, что вопрос его истоков может быть разрешен только в планетарном масштабе, или, выражаясь более привычным языком, путем рассмотрения человеческого существования в целом, со всех мыслимых научных точек зрения. Здесь мы должны удовлетвориться вероятностью, что общая основная тема присутствует в фундаменте везде, где мы встречаем гармонию ее многочисленных вариаций. Что касается вопроса о том, когда эта тема возникает, все нами сказанное

↑ Конец страницы 75 ↑

↓ Начало страницы 76 ↓

сводится к тому, что она, по всей вероятности, может быть отнесена к периоду, в сравнении с которым значительно моложе не только индийские или финские источники, но и греческая культура в целом. Изучив индийскую, финскую и другие параллели, мы не делали никаких выводов в отношении времени и места возникновения мифологемы. Вопрос о том, было ли место первоисточника «идеальным», то есть возможным результатом осознания человеческим разумом того же аспекта «космического содержания» в одном и том же образе, где бы он ни возникал, или существовал определенный географический очаг культуры, где были созданы на все времена великие мифологические архетипы, - этот вопрос остается принципиально нерешенным. В настоящее время это вопрос не столько места возникновения, сколько наиболее доступного, слоя, лежащего в основе олимпийского порядка." В случае в Зевсом-ребенком первичность Предвечного Младенца, которого мы представили себе лишь в общих чертах, может быть доказана в истории религии. В священном гимне, сочиненном в 300 г. до н. э. и выгравированном на камне гораздо позднее на Крите[74], Зевс выделен как «самый большой мальчик» - μέγιοτος κοΰρος. Этот гимн типичен для критской религии исторических времен. Он приветствует юного Зевса в его убежище, расположенном в Диктейской горе, поскольку убежище, вероятно, было пещерой. Бог изображен «безбородым», в образе юноши[75], и, следовательно, как плывущий

верхом на дельфине мальчик, изображенный на монетах, обрел качество образа аполлонического юноши. Это вполне соответствовало вкусу классического и постклассического периода. Первоначально природа этого места, которое названо среди других мест рождения Зевса, экземплифицировалась образом самого ребенка. Все это характерно именно для Крита, как показывает тщательно проведенное исследование всех памятников[76]. Оно твердо установило два момента, которые позволяют нам составить мнение о критской религии. Первый момент[77] заключается в том, что бог-младенец должен рассматриваться как данный факт для Крита, как нечто, к чему впоследствии прикреплялись всё

↑ Конец страницы 76 ↑

↓ Начало страницы 77 ↓

другие варианты. Кроме уже упомянутой горы, в качестве места рождения Зевса указаны еще две другие. И Зевс - далеко не единственный ребенок на Крите, который подвергается опасности быть съеденным животными. Во-вторых[78], доказанным фактом является не только сам бог-младенец в мифологии Крита, но и его сиротская судьба. Для критян Зевс, как и другие боги-младенцы более скромного звания, был ребенком, покинутым матерью.

Остров Крит был центром очень богатой и значительной цивилизации, которая предшествовала греческой и восточно-средиземноморской. Невозможно представить себе крито-греческую религию целиком независимой от более древнего периода культуры. Очевидно, здесь мы имеем дело с особенностью именно такого рода. Некоторые исследователи полагали, что им удастся истолковать Зевса-ребенка критян и Зевса-Громовержца и Правителя Мира на эллинском материке как двух первоначально совершенно независимых божеств[79]. Но как такие совершенно разные образы, если они не образуют идеальное единство, могли бы быть названы одним и тем же именем,- на этот вопрос все еще нет удовлетворительного ответа[80]. Ни одно из доказательств не может быть приведено в пользу того, что места рождения Зевса на материке действительно более поздние и по своей значимости вторичны, что это - результат соперничества с критянами[81]. С другой стороны, поражает то, что с местами рождения на материке оказались связанными некоторые крайне древние черты, которые на Крите отодвинулись на задний план или совсем исчезли.

Исключительная древность связана со всем, что дошло до нас относительно места рождения Зевса в Аркадии на горе Ликаон[82]. Здесь место рождения не ограничено пещерой; пещера Даже не упоминается. Уже это само по себе противоречит Критской истории. Но изучив более тщательно своеобразие критской местности[83], мы обнаруживаем, что гора там ничуть не менее важна, чем пещера: пещера - часть горы, образующая священное место так же, как и гора Киллена - святилище Гермеса. «Не могущее быть упомянутым жертвоприношение»,

↑ Конец страницы 77 ↑

↓ Начало страницы 78 ↓

совершенное на горе Дикта, отмечается у источника[84]. С одной стороны, мы знаем, что приносилось в жертву Зевсу на горе Ликаон. Ученые выражаются очень неточно, когда говорят о «человеческой жертве»: на самом деле в жертву божественному младенцу был принесен младенец[85]. Это место было истинным

местом мертвых, где призраки не отбрасывают теней; и тот, кто дерзал нарушить эти пределы, должен был умереть в течение года[86]. Другая традиция рассказывает о месте рождения Зевса на Тебесе, где предположительно должны находиться острова блаженных[87]. Обе традиции объясняют, почему никто не мог умереть в Зевсовой критской пещере, и почему даже воры, которые ворвались туда, превратились в птиц, и среди прочих видов - в птицу по имени «Керберос»[88]. Как нам известно, во всех этих местах мы находимся за пределами жизни: мы либо прекращаем существовать, либо становимся вечными, неподвластными времени. С местом рождения Зевса в Аркадии связана также вода[89]. Водные нимфы, особенно Неда, богиня реки, носящей ее имя,- первыми принимают на себя заботу о новорожденном младенце. В Зевсовом месте рождения в Мессине на горе Итома к святилищу Зевса ежедневно носили воду из источника, в котором он впервые был выкупан. По-видимому, вода вместе с молоком и медом также играла роль ритуальной пищи младенцев в критском культе Зевса; но в этом отношении наиболее красноречивы традиции материка, которые в целом более определенно указывают на основную тему по сравнению с критскими.

Основная тема - одна и та же как на Крите, так и на материке: появление Предвечного Младенца в первобытном месте, связанном с материнскими стихиями - скалой и водой. В обоих случаях не подлежит сомнению крайняя древность ее вариантов. Однако мы не располагаем достаточными основаниями для заключения о том, что мифологема и культ Предвечного Младенца пришли в Аркадию, Мессину и Тебес с Крита. При сравнении с традициями, связанными с культом на горе Ликаон, все современные реконструкции критского культа кажутся неосновательными. Они не проникают глубже

↑ Конец страницы 78 ↑

↓ Начало страницы 79 ↓

гомеровского слоя. Два вопроса по-прежнему остаются без ответа. Мы не можем с уверенностью географически отнести более древний слой к Криту, как к месту происхождения культа, а более поздний - к Элладе как его преемнице; равным образом не можем мы провести четкое различие между критской, или микено-мнойской религией, с одной стороны, и греческой - с другой стороны. Мы получаем рабочее основание для такого различения только тогда, когда включаем в рассмотрение другую часть средиземноморского мира - территорию древней италийской и римской религии.

«Древний италийский» и «римский» слои нельзя различать как чисто хронологические или географические, как и нельзя связывать эти термины исключительно с новыми миграциями расовых групп. Тем не менее древний италийский слой старше, и он вобрал в себя больше древних средиземноморских элементов, чем римский[41]. Но при этом он также его современник. Мы видим, что специфически римские элементы уже присутствуют в религии раннего Рима, в то время как за пределами Рима все еще сохраняется древняя италийская форма религии. Фактически существует две формы, которые позволяют отличать их друг от друга с достаточной точностью. Для римской формы религии по сравнению с древним италийским стилем характерно нечто негативное, а именно, отсутствие мифологем. Это совершенно в характере римской ментальности и является результатом процесса, для обозначения которого было специально придумано слово «демифологазация» *(Еп-imythisierung)*[92]. Такой термин был бы ошибочным, если бы подразумевал, что в подлинной религии римлян полностью отсутствовали мифы и что она была сосредоточена вокруг сугубо политической

идеи. Римская религия не была свободна от мифа[93]; более того, нельзя сказать, что в своей зрелой форме она была несовместима с мифами гомеровского строя. Возникает вопрос: против чего же тогда был направлен процесс «демифологизации»?

Примером того, что было устранено из римской религии демифологизацией, является образ *Juppiter puer,* Юпитера-ре-

↑ Конец страницы 79 ↑

↓ Начало страницы 80 ↓

бенка. Божество, соответствующее греческому Зевсу, было известно в Риме только как *pater*,* или *Ju-piter.* В Риме также почитали Ведиовиса, бога подземного мира, (одно из проявлений Юпитера), но его пытались отделить как можно дальше от небесного аспекта Юпитера. Ведиовиса, обычно изображаемого как аполлонического юношу, можно представить себе только как безбородого молодого Зевса критян. Первоначально он был *Юпитером-ребенком,* и его культ существовал в непосредственной близости от Рима,- в Пренесте[94]; это был подземный культ в гроте скалы, на которой был построен город, рядом со священным источником, связанным с богиней Фортуной. Гроты, вода, скалы, даже сама Фортуна напоминают о недифференцированном состоянии, в котором мы привыкли видеть Предвечного Младенца[95].

Еще более отчетливо он проявляется в культе Юпитера Анксурского в Таррацине, к югу от Рима. Его святилище, расположенное на скалистом выступе предгорья, как бы входит в Терренский морской мир. Будучи древней италийской формой Юпитера, он принадлежит к той самой группе, что и римский Ведиовис или *Юпитер-ребенок* Пренесты[96]. Насколько его культ сосредоточен на его детстве, показывает открытие, сделанное во время раскопок его храма[97]. Это собрание свинцовых, исполненных по обету приношений, которые мы можем назвать только детскими игрушками - своего рода игрушечная кухня[98]. Кроме принесенных в жертву кухонных принадлежностей, в собрании имеется еще пятнадцать тарелок, большинство из них пустые, но три - с рыбой; и две сетки, на одной из которых (меньшей) две рыбины. По-видимому, божество получило жертвоприношения в виде рыбы, что имеет прецеденты в древнем италийском стиле культа Юпитера[99].

Итак, мифологема Предвечного Младенца существовала в древней Италии, как и на Крите, и в более ранних слоях греческой религии на континенте. Образ Предвечного Младенца был так же чужд гомеровской иерархии богов» как и подлинному римскому пантеону, или точнее, стал чуждым по отношению к

*Отец *(лат.).*

↑ Конец страницы 80 ↑

↓ Начало страницы 81 ↓

ним. Мы не можем с полной уверенностью вывести его происхождение с Крита, и даже приписать его исключительно сфере старой средиземноморской культуры. Однако мы можем утверждать, что на Крите существовала более древняя сфера культуры, которая охватывала догомеровскую Грецию и древнюю Италию, дух которой был в своей основе более мифологичным по сравнению с духом Гомера или Рима. Мифологема Предвечного Младенца характерна именно для более ранней, а не более поздней ментальности. И хотя временные и пространственные

границы этой древней сферы культуры четко не установлены, вполне определенно то, что ее дух был в своей основе мифологическим. Ибо век первобытной мифологии захватывает также исторические эпохи Греции и Италии. Теперь мы обрели такую точку зрения, с которой классическая юность греческих богов может быть понята и рассмотрена правильно не только онтологически, как в нашей первой' главе, но и исторически. Центральной фигурой для олимпийского порядка, который заменил изначальное мифологическое положение вещей, является Зевс-Отец, Однако он представлен на горе Дикта, в месте своего рождения, безбородым юношей, и именно такому его образу поклоняются всюду на Крите[100]. В этом плане правы те ученые, которые перевели μέγιστος κούρος в гимне как «самый большой мальчик». Греческая религия в своей классической форме - религия миропорядка, основанного Зевсом, как сообщается у Гесиода. Образы божественного детства отодвинуты на край Зевсового мира, и Предвечный Младенец мифологии остается за его границами. В этой религии юноша - более приемлемое проявление божества, чем ребенок.

Юность греческих божеств - результат трансформации, по трансформации, отличной от той, которую можно вывести из художественных памятников как таковых. В памятниках царствование бородатых богов предшествует эпохе юношей. Теперь же мы видим, что царствование ребенка еще более древнее. Образ Предвечного Младенца пробивается наружу трансформированным в идеальный образ юноши. То, что такая

↑ Конец страницы 81 ↑

↓ Начало страницы 82 ↓

трансформация возможна, подразумевается в значении греческого слова «мальчик», и поэтому также засвидетельствована этимологией. Дитя, предположительно мужского пола, находясь еще в чреве матери, называется κούρος[101]; также и эфеб - юноша, способный носить оружие,- называется κούρος. Сам Эрос появляется на хорошо известных росписях ваз как крылатый эфеб[102]. Божественных юношей классического греческого искусства - классический идеал Аполлона, Гермеса и юного Диониса - не следует воспринимать как признак общего омолаживания греческого мира. Дело вовсе не в том, что бородатые божества вернулись назад в своем развитии (даже в Илиаде Гермес предстает юношей), но просто идеализированный эфеб «атонального» возраста придает значимость божественному *младенцу* в несколько более зрелой форме, более соответствующей сущности божеств, нежели взрослый человек. Также свойства гермафродита, присущие Предвечному Младенцу, получили признание, когда в греческой культуре появился идеал *нимфоподобном)* мальчика. Это было своего рода вторичное появление двуполого Предвечного Младенца в секуляризованной форме.

9. Дионис

Невозможно рассмотреть здесь всех богов-младенцев раннего и позднего средиземноморского мира. Тем не менее кроме Зевса, Аполлона и Гермеса мы должны вспомнить одного из величайших - Диониса.

В. Ф. Отто в своей книге об этом божестве[103] посвящает превосходную главу глубокой связи Диониса с «влажной стихией». Здесь достаточно только суммировать наиболее важное. «Илиада» говорит о море как о пристанище Диониса, где Фетида опекает юного бога. Согласно лаконийскому варианту

мифологемы, Дионис-ребенок был прибит к берегу в сундуке со своей мертвой матерью. Другая опекунья Диониса, Ино, мать бога-младенца Палемона, также появляется как морская

↑ Конец страницы 82 ↑

↓ Начало страницы 83 ↓

богиня. В культе Диониса на Лерне его призывают появиться из глубины. Он также известен как Πελάγιος («он из моря») Λιμναίος («он из озера») и Λιμναγένης («рожденный озером»). Его богоявление на корабле в виде мальчика, согласно гомеровскому гимну, выделяет его в том же смысле, что и Аполлона Дельфийского. Лишь один момент остается для нас не проясненным: как может кто-либо (даже бог) выйти из глубины моря на корабле, который *плывет* по воде?

Итак мы знаем, что основная стихия, чьим символом является (и только символом) море, обладает той особенностью, что плыть по морю и выходить из него означает здесь одно и то же. Оба действия подразумевают состояние еще-неотделенности из небытия. Изображение на монетах мальчика, плывущего верхом на дельфине, классическое греческое выражение Предвечного Младенца-бога - иногда представляет его крылатым, иногда - держащим в руке лиру, иногда - с дубинкой Геракла[104]. Соответственно, его следует рассматривать то как Эроса, то как Аполлона, то как Гермеса или Геракла. Мы должны видеть в нем этих божеств как еще не вышедших из чрева вселенной и плывущих в зародышевом состоянии по изначальным водам. Не зря купидоны поздней античности имеют атрибуты великих богов; не случайно их действия охватывают (как на фресках помпейского дома Веттиев) всю гамму существования. Они являются основным тоном, который мир поздней античности, глухой ко всем тонким мелодиям, еще мог воспринимать. Предвечный Младенец (если продолжить метафору) является *единым топом,* состоящим из всех мот сразу, *лейтмотивом,* развивающимся во всех остальных божественных «образах». Он развивается, прежде всего, в полярно противоположного ему Зевса. Ибо «самый большой мальчик» критского гимна - это, так сказать, собирательное воплощение всех *недифференцированных* возможностей, а также всех возможностей, реализовавшихся в чистых формах богов.

Таким образом, Зевс стоит ближе всего к Предвечному Младенцу как его полярная противоположность, ибо один

↑ Конец страницы 83 ↑

↓ Начало страницы 84 ↓

полюс всегда подразумевает возможность другого; и вместе они формируют высшее единство, как в случае с Зевсом-ребенком и Зевсом-Отцом. Дионис находится в иных отношениях с Предвечным Младенцем. Он настолько близок к нему, что (продолжим нашу акустическую метафору) он является обертоном к основному тону. Мальчик, плывущий верхом на дельфине, чаще изображается с атрибутами Диониса, чем какого-либо другого бога[105]. Ни в одном греческом культе, за исключением культа Зевса, детство не является столь важным, как в культе Диониса. Здесь мы имеем то же тождество, с которым мы встречались в сфере Гермеса. Там бог и герма были одним и тем же; здесь нечто прячут в корзине для провеивания зерна и называют его Λικνίτης - «дремлющим в корзине для провеивания зерна»[106]. Это Дионис-ребенок, подобно тому как Килленическая

эмблема была Гермесом-ребенком. Каким-то непонятным или понятным только с мифологической точки зрения образом Дионис тождествен, с одной стороны, эмблеме, которую носили по кругу при отправлении его культа, и символу, скрытому в корзине, а именно - фаллосу[107]; с другой же стороны, Дионис тождествен также «бородатому богу», который в одной из своих форм является «мужчиной и женщиной» β *одном* лмце[108]. Во-первых, Дионис был двуполым не только в «женоподобных» поздних изображениях. Округлые фигуры его архаических спутниц, демонических танцоров, ему принадлежавших,- только отражение его гермафродитической природы[109]. Дионис - низкая нота в нотном ряду божеств, но мы еще не проникли в его глубочайшие вибрации. Мы хотим, чтобы они прозвучали в заключение.

«Старый и хитрый Вяйнамейнен» приветствовал маленького медного человечка, вышедшего из волн, странными словами: «Чуть покойника ты краше, чуть погибшего сильнее!» Очевидно, он намекает на родство пришедшего с душами мертвых, которые обитают в воде[110]. Душевный аспект Гермеса Психопомпа, пастуха душ, очевиден: как божество он не в меньшей степени призрак, чем ребенок. Аполлон в древне-

↑ Конец страницы 84 ↑

↓ Начало страницы 85 ↓

италийском образе проявляет те же темные стороны, что и Ведиовис, Юпитер Подземного Мира[111]. В Зевсе-ребенке критян, вскормленном роем маленьких существ, которые были душами, то есть вскормленном пчелами, было что-то от бога мертвых; и его критская пещера, и его другое святилище на юре Ликаон были местом мертвых. На Крите даже показывали его могилу[112]. Состояние, подмеченное в образе Ребенка, которое мы описали как «еще-неотделенность из небытия, но »се же бытие», мы можем также назвать «еще-неотделенностью от бытия, но все же небытием». Таково состояние умершего, выраженное фигурами юношей-божеств на античных могильных плитах: мальчиком в плаще и капюшоне, *genius cucullattts*[113], *а* также бесчисленными купидонами. Морские боги и дельфины на могилах и саркофагах носят тот же характер. И здесь, в этом мире склепов, мы подходим к самому непонятному из всей непонятости, окружающей Диониса. Все его символы также появляются на могилах. То, что люди античности пытались передать с их помощью, было не просто неустойчивым равновесием двух аспектов одного и того же состояния, колебанием новорожденного и умершего между бытием и небытием, но уверенностью в том, что ведущая вниз тропинка меняет направление и ведет *вверх, к* Божеству, и что самая сильная воля родится из самой слабой.

Но о чем же наше исследование? О младенце-сироте Фольклора или о разорванном Дионисе-ребенке? Что нас интересует? Первобытный сон, видение, нечто, связанное с ушедшей в прошлое религией, или древняя философема? А, может Сыть, мы пытаемся воскресить в памяти мелодию и картину незапамятной древности? Пусть этот вопрос останется нерешенным, непроясненным до конца в своей сущности. Ибо это было нашим предметом: нечто неустановившееся, не отделившееся от изначального, Предвечный Младенец.

↑ Конец страницы 85 ↑

↓ Начало страницы 86 ↓

ПСИХОЛОГИЯ АРХЕТИПА МЛАДЕНЦА

I

Введение

Автор сопутствующего очерка по мифологии «младенца»[1], или бога-младенца, попросил меня сделать психологический комментарий к предмету его исследования. Я рад выполнить его просьбу, хотя это предприятие кажется мне несколько рискованным, ввиду чрезвычайной значимости мотива младенца в мифологии. Сам Кереньи отмечает, что этот мотив встречается в Греции и Риме, проводя параллели с индийскими, финскими и другими источниками и указывая тем самым, что границы данной темы могут быть раздвинуты. Хотя всестороннее описание в принципе ничего не решило бы, тем не менее сам факт широчайшей, всемирной распространенности этого мотива произвел бы ошеломляющее впечатление. До сих пор мифологические мотивы обычно изучались обособленными областями науки, такими как мифология, этнология, история культуры и сравнительная история религии, что не особенно способствовало осознанию их универсальности; психологические же проблемы, возникавшие в связи с этой универсальностыо, можно было легко отставить в сторону с помощью гипотезы о миграции. Поэтому идеи Адольфа Бастиана[2] не пользовались особым успехом в свое время. Уже тогда был накоплен достаточный эмпирический материал для далеко идущих психологических выводов; не хватало лишь необходимых предпосылок. Психологические знания той поры, хотя и вклю-

↑ Конец страницы 86 ↑

↓ Начало страницы 87 ↓

чали в свою компетенцию мифотворчество (о чем свидетельствует «Völkerpsychologie» Вундта), были не в состоянии представить этот процесс как живую функцию, реально присутствующую в душе цивилизованного человека, равно как и не могли осмыслить мифологические мотивы в качестве ее структурных элементов. Поскольку психология исторически была прежде всего метафизикой, затем изучением чувств и их функций, а позднее - сознания и его функций, она отождествила свой предмет с сознательной душой и ее содержаниями, тем самым полностью игнорируя существование бессознательной души. Хотя различные философы (среди них Лейбниц, Кант и Шеллинг) уже ясно указали на проблему темной стороны души, только лишь врач, которого подтолкнул естественнонаучный и медицинский опыт, указал на *бессознательное* как tu существенную основу души. Этим врачом был К.Г.Карус[3], видный предшественник Эдуарда фон Гартмана. В более близкое нам время именно медицинская психология опять вплотную подошла к проблеме бессознательного без всяких философских предпосылок. Благодаря многочисленным исследованиям стало понятно, что без гипотезы о темной стороне души, т.е. о бессознательном, психопатология неврозов и многих »сикозов обойтись не может. То же можно сказать и о психологии сновидений, которая является настоящей *terra intermedia** между нормальной и патологической психологией. В сновидениях, как и в продуктах психоза, присутствуют бесчисленные взаимосвязи, параллели которым можно найти только среди мифологических комбинаций идей (или, возможно, в некоторых поэтических творениях, для которых нередко характерны заимствования - не всегда сознательные - из мифов). Если бы основательное исследование показало, что в большинстве таких случаев дело всего лишь в забытых знаниях, врачу не пришлось бы заниматься пространными исследовали

ми индивидуальных и коллективных параллелей. Но, в действительности, типические мифологемы наблюдались у тех индивидов, в отношении которых не может быть и речи ни

*Промежуточная земля *(лат.).*

↑ Конец страницы 87 ↑

↓ Начало страницы 88 ↓

о каких знаниях такого рода и где опосредованное влияние (религиозные идеи, которые могли бы быть им известны, или обороты разговорного языка) было невозможно[4]. Такие заключения заставили нас предположить, что мы, скорее всего, имеем дело с «автохтонными» возвращениями, независимыми от какой бы то ни было традиции, и что, следовательно, в бессознательной психике должны присутствовать «мифообразующие» структурные элементы[5].

Эти продукты никогда (или, по крайней мере, крайне редко) не являются оформленными мифами, скорее это мифологические компоненты, которые ввиду их типической природы мы можем назвать «мотивами», «первообразами», «типами» или - как назвал их я - *архетипами.* Превосходный пример - архетип младенца. В настоящее время мы рискнем выдвинуть формулу, согласно которой архетипы появляются в мифах и сказках точно так же, как и в сновидениях и продуктах фантазии психотиков. В первом случае они заключены в упорядоченный и непосредственно понятный контекст, а во втором - это обычно невразумительная, иррациональная, чтобы не сказать бредовая последовательность образов, которая, однако, не лишена некой скрытой связности. У индивида архетипы предстают как непроизвольные выявления бессознательных процессов, о существовании и смысле которых можно только догадываться, тогда как миф имеет дело с традиционными формами неизмеримой древности. Они уходят корнями в доисторический мир, духовные предпосылки и обычные условия которого мы все еще можем наблюдать у примитивных народов. Мифы на этом уровне - это, как правило, история племени, передаваемая из уст в уста, из поколения в поколение. Примитивный склад ума отличается от цивилизованного основном тем, что сознание намного менее развито в плане протяженности и интенсивности. Такие функции, как мышление, воля и т.п., еще не дифференцированы; они досознательны. Например, в случае с мышлением это проявляется том обстоятельстве, что дикарь не мыслит *сознательно* - его

↑ Конец страницы 88 ↑

↓ Начало страницы 89 ↓

мысли *появляются* сами. Дикарь не может утверждать, что он думает; скорее это «что-то думает в нем». Спонтанность акта мышления каузально зависит не от его сознания, но от его бессознательного. Более того, он не способен ни на какое сознательное усилие воли, он должен предварительно привести себя в «настроение воления» или позволить привести себя к нему отсюда его *rites d'entree et de sortie.* Сознанию дикаря угрожает всемогущее бессознательное: отсюда его страх перед магическими воздействиями, которые могут в любой момент стать ему поперек дороги; и поэтому он окружен неизвестными силами и должен как можно лучше к ним приспособиться. По причине неизменно сумеречного состояния его сознания зачастую невозможно выяснить, только ли

приснилось ему что-то или же он пережил это в действительности. Спонтанное появление бессознательного и его архетипов везде прорывается в его сознание, и мифический мир его предков - например, *alchera* или *bugari* австралийских аборигенов - это действительность, не менее, если не более реальная, нежели материальный мир[6]. Из его бессознательного говорит не тот мир, который мы знаем, а неведомый мир псюхе, о котором нам известно, что он отражает мир только частично, а, с другой стороны, частично же формирует этот эмпирический мир в соответствии со своими собственными психическими предположениями. Архетип исходит не из физических фактов, но описывает то, как душа переживает психический факт; при этом душа часто действует столь самовластно, что даже отрицает осязаемую реальность или выдвигает утверждения, которые ее игнорируют.

Примитивная ментальность не *изобретает* мифы, она их *переживает.* Мифы - это изначальные проявления досознательной души, непроизвольные высказывания о событиях в бессознательной психике, но менее всего аллегории физических процессов[7]. Такие аллегории были бы праздным развлечением для ненаучного интеллекта. Мифы, напротив, имеют жизненно важное значение. Они не просто презентируют психическую

↑ Конец страницы 89 ↑

↓ Начало страницы 90 ↓

жизнь примитивного племени, они есть сама эта жизнь. И если племя теряет свое мифологическое наследие, оно незамедлительно распадается и разлагается, как человек, который потерял бы свою душу. Мифология племени - это его живая религия, потеря которой - всегда и везде, даже среди цивилизованных народов,- является моральной катастрофой. Религия же - это живительная связь с душевными процессами, независимыми от сознания и происходящими за его пределами, в темных глубинах души. Многие из этих бессознательных процессов могут быть косвенно вызваны сознанием, но никогда -сознательным выбором. Другие, по-видимому, возникают спонтанно, т.е. без какой бы то ни было видимой или поддающейся определению причины.

Современная психология рассматривает продукты бессознательного творчества фантазии как самовыражение того, что происходит в бессознательном, или как высказывание бессознательной души о самой себе. Они подразделяются на две] категории. Во-первых, это фантазии (и сновидения) индивидуального характера, которые несомненно восходят к личному опыту, забытому или вытесненному из сознаниями поэтому вполне объяснимы с помощью индивидуального анамнеза, вторых, это фантазии (и сновидения) внеличного характер не сводимые к переживаниям, относящимся к прошлому индивида, и поэтому не объяснимые исходя из индивидуального опыта. Эти образы фантазии, бесспорно, имеют свои ближайшие аналоги среди мифологических типов. Поэтому мы должны допустить, что они соответствуют определенным *коллективным* (и внеличным) структурным элементам человеческой души как таковой и, подобно морфологическим элемента человеческого тела, передаются *по наследству.* И хотя традиції и передача посредством миграции несомненно играют какую-то роль, во множестве случаев такое объяснение недостаточно, что склоняет нас к гипотезе «автохтонного» выявления. Такого рода случаи настолько многочисленны, что мы обязаны признать существование некоего коллективного психического субстрата. Этот субстрат я назвал *коллективным бессознательным.*

↑ Конец страницы 90 ↑

↓ Начало страницы 91 ↓

Продукты этой второй категории настолько напоминают типы структур, встречающихся в мифе и сказке, что их необходимо рассматривать как родственные. Поэтому вполне возможно, что как мифологические, так и индивидуальные типы возникают при совершенно сходных условиях. Как уже упоминалось, продукты фантазии второй категории (так же, как и первой) возникают в состоянии пониженной интенсивности сознания (в сновидениях, бреду, грезах, галлюцинациях и т.д.). Во всех этих состояниях контроль над бессознательными содержаниями, осуществляемый с помощью концентрации сознания, прекращается, и, таким образом, материал, бывший до сих пор бессознательным, устремляется, как сквозь открытые шлюзы, в область сознания. Такой способ возникновения является общим правилом для таких продуктов[8].

Пониженная активность сознания и отсутствие концентрации и внимания, *abatement du täveau mental** (П.Жане), достаточно точно соответствуют примитивному состоянию сознания, в котором, надо полагать, изначально формировались мифы. Поэтому нам кажется чрезвычайно вероятным то, что мифологические архетипы возникли во многом тем же путем, что и сегодняшние проявления архетипических структур у индивидов.

Психология рассматривает продукты бессознательного в соответствии со следующим методологическим принципом: феномены архетипической природы являются проявлением процессов в коллективном бессознательном. Они относятся не к чему-либо, что было или является сознательным, но к чему-то по сути своей бессознательному. Следовательно, окончательно решить, к чему они относятся, невозможно. Всякая интерпретация необходимо остается интерпретацией «как если бы». Исходное ядро значения можно попытаться лишь очертить, но не описать. Даже так, простое определение границ означает существенный шаг вперед в нашем познании предсознательной структуры души, существовавшей еще до формирования един-*Снижснис умствен но m урошія *(лат.).*

↑ Конец страницы 91 ↑

↓ Начало страницы 92 ↓

ства личности (причем даже сегодня нельзя сказать, что личность надежно контролирует примитивные побуждения) и сознания вообще. Мы также можем наблюдать это предсознательное состояние в раннем детстве, и фактически именно сновидения этого раннего детства обнаруживают в высшей степени примечательные архетипические содержания[8].

Таким образом, если мы будем следовать указанному принципу, то у нас не возникнет вопросов, относится ли миф к солнцу или луне, отцу и матери, сексуальности, огню или воде; все, чего он требует, - это очертить границы и дать приблизительное описание *бессознательного ядра значения.* Его основной смысл никогда не был и не будет сознательным. Он был и остается предметом интерпретации, причем всякая интерпретация, которая каким-то образом приближалась к скрытому смыслу (или, с точки зрения научного интеллекта, абсурду, что то же самое), всегда, с самого начала, претендовал» не только на абсолютную истинность и действительность, не также требовала безропотного повиновения, уважения и религиозной преданности. Архетипы всегда были и по-

прежнему остаются живыми психическими силами, которые требуют| чтобы их восприняли всерьез и которые странным образом утверждают свою силу. Они всегда несли защиту и спасение а их разрушение приводит к «perils of the soul**, известие нам из психологии дикарей. Более того, они неизменно являются причинами невротических и даже психотических расстройств, которые проявляют себя подобно физическим органам или функциональным системам органов, которыми пренебрегают или с которыми плохо обращаются.

Архетипическое содержание выражает себя, прежде всеї посредством метафор. Если такое содержание говорит о солнце и отождествляет с ним льва, короля, клад золота, охраняемым драконом, или силу, способствующую жизни и здоровью человека, то это ни одно и ни другое, но неизвестное которое находит более или менее адекватное выражение

"Потере души *(англ.).*

↑ Конец страницы 92 ↑

↓ Начало страницы 93 ↓

всех этих сравнениях и тем не менее - к нескончаемой досаде интеллекта - остается неизвестным, и его невозможно подвести под формулу. По этой причине научный интеллект всегда склонен к важничанью своей просвещенностью в надежде изгнать этот призрак раз и навсегда. Назывались ли эти попытки эвгемеризмом, христианской апологетикой, просветительством в узком смысле или позитивизмом, за этим всегда скрывался миф в новом и приводящем в замешательство облаченьи, миф, который, следуя древнему и почтенному образцу, объявлял себя конечной истиной. На самом деле мы никогда не сможем законно ограничить выход нашего архетипического основания, если не готовы поплатиться за это неврозом, равно как и не можем отделаться от нашего тела и его органов, не совершив самоубийства. Но если мы не можем устранить архетипы или же обезвредить их, то на каждой новой ступени, достигнутой цивилизацией в дифференциации сознания, мы сталкиваемся с задачей поиска новой *интерпретации,* приемлемой для данной ступени, с тем чтобы связать все еще существующую в нас жизнь прошлого с жизнью настоящего, которая угрожает ускользнуть от этого. Если же такое связывание не происходит, возникает разновидность сознания, более не ориентированного на прошлое, сознания, беспомощно уступающего любому виду внушения и фактически восприимчивого к психическим эпидемиям. С потерей прошлого настоящее утрачивает свое значение, ценность и способность к переоценке; то же происходит и со спасителем, ведь спаситель сам по себе либо лишен значения, либо же возникает из лишенной значения вещи. Снова и снова в «метаморфозах богов» он возникает как пророк или первенец нового поколения, причем неожиданно появляется в самых невероятных местах (возникая из камня, Дерева, борозды, воды и т.п.) и в двусмысленной форме (мальчик-с-пальчик, карлик, младенец, животное и т.д.).

Этот архетип «бога-младенца» очень широко распространен и тесно переплетен со всеми остальными мифологическими аспектами мотива младенца. Нет необходимости упоминать о все еще живом мотиве «Христа-младенца», который в легенде

↑ Конец страницы 93 ↑

↓ Начало страницы 94 ↓

о святом Христофоре обладает типичной чертой - он «меньше малого и больше большого». В фольклоре мотив младенца появляется в облике *карлика* или *эльфа* - олицетворений тайных сил природы. К этой области относится также и маленький металлический человечек поздней античности, ἀνθρωπάριον, который до глубокого средневековья, с одной стороны, населял угольные шахты[11], а с другой, представлял алхимические металлы[12],- это прежде всего Меркурий, возродившийся в прекрасном облике (как гермафродит, *ßliw sapienüae** или in/ans *noster***. Благодаря религиозному толкованию «младенца», из средних веков до нас дошло изрядное количество доказательств, свидетельствующих о том, что «младенец» был не просто традиционным персонажем, но и спонтанно переживаемым видением (так называемым «вторжением бессознательного»). Я упомянул бы явление Мейстеру Экхарту «обнаженного мальчика» и сновидение брата Евстархия[14]. Интересные случаи этих спонтанных переживаний можно найти в английских рассказах о привидениях, где мы читаем о видении «Сияющего мальчика», якобы виденного в месте, где находятся римские руины· Это явление считалось дурным предзнаменованием. Похоже на то, как будто мы имеем дело с персонажем *pueraetemus,* который стал зловещим вследствие «метаморфоз», или, другими словами, разделил участь классических и германских богов, которые все стали пугалами. Мистический характер этого переживания также подтверждается во второй части гетевского «Фауста», где сам Фауст превращается мальчика, и его принимают в «хор блаженных юношей», роли «куколки» доктора Марициануса[18].

В рассказе Бруно Гетца со странным названием «Царство} без пространства» *puer aetermui* под именем Фо (=Будда) появляется с целым хором «нечестивых» мальчиков, что означает дурное предзнаменование. (Современные параллели лучше не затрагивать.) Я упомянул этот пример лишь с тем, чтобы показать стойкую жизнеспособность архетипа младенца.

---

*Сын мудрости *(лат.).* "Пат младенец *(лат.).*

↑ Конец страницы 94 ↑

↓ Начало страницы 95 ↓

Мотив младенца нередко встречается в области психопатологии. «Воображаемый» младенец - распространенное явление среди женщин с психическими расстройствами, и его обычно толкуют в христианском смысле. Встречаются также карлики, как в известном случае Шребера[17], где они стаями докучают страдающему. Но наиболее отчетливое и значительное выявление мотива младенца в терапии неврозов наблюдается в процессе вызревания личности, который вызван анализом бессознательного и который я обозначил как процесс *итНмиоуации™.* Здесь мы сталкиваемся с предсознательными процессами, которые под видом более или менее сформировавшихся фантазий постепенно проникают в сознание, либо становятся сознательными в качестве сновидений, либо, наконец, делаются сознательными с помощью метода активного воображения[19]. Этот материал богат архетипическими мотивами, среди которых нередок и мотив младенца. Часто младенец сотворен по христианскому образцу; чаще, однако, он развивается из более ранних, вообще не христианских слоев - иначе говоря, из хтонических животных, например, крокодилов, драконов, змей или обезьян. Иногда ребенок появляется в чашечке цветка или из золотого яйца, или как центр мандалы. В сновидениях он часто возникает как сын или дочь спящего или же как мальчик, юноша или девушка; иногда он оказывается

экзотическим по происхождению, индийским или китайским, со смуглой кожей, или, имея более космический вид, окруженный звездами ли-6о со звездной короной; или же это сын короля либо ребенок ведьмы, обладающий демоническими свойствами. Рассматриваемый как особый пример мотива «сокровища, которое ᵀРУДно найти»[20], мотив младенца исключительно разнообразен и принимает самые разнообразные формы, как, например, Форма драгоценного камня, жемчужины, цветка, чаши, золотого яйца, четверицы, золотого мяча и так далее. Его взаимозаменяемость с этими и подобными образами практически неограничена.

↑ Конец страницы 95 ↑

↓ Начало страницы 96 ↓

Психология архетипа младенца

1. Архетип как связь с прошлым

Относительно *психологии* нашего предмета я должен указать, что каждое высказывание, выходящие за рамки чисто феноменальных аспектов архетипа, беззащитно перед выше приведенной критикой. Мы ни на минуту не смеем поддаваться иллюзии о том, что архетип можно в конце концов объяснить и что от него можно избавиться. Даже лучшие попытки истолкования - это лишь более или менее успешные переводы на другой образный язык. (Действительно, язык сам по себе это только образ.) Максимум, что мы можем сделать - это *следовать воображением за мифом,* придавая ему современно облачение. И все то, что делает с мифом объяснение или интерпретация, все это соответственно совершаем мы со своими душами - с соответствующими последствиями для нашего собственного благополучия. Архетип (об этом никогда следует забывать) - это психический орган, присущий вес нам. Плохая интерпретация означает, соответственно, плохое отношение к этому органу и может, таким образом, его вредить. Но сам страдающий - плохой толкователь. Поэтому объяснение всегда должно быть таким, чтобы функциональная значимость архетипа оставалась незатронутой, и этом гарантировалась адекватная и выразительная связь между сознанием и архетипами. Ведь архетип является элементом нашей психической структуры и, следовательно, жизненно важным и необходимым компонентом нашего психического хозяйства. Он репрезентирует или олицетворяет определенные инстинктивные данные о темной, примитивной душе -реальные, но невидимые корни сознания. Какое первичное значение имеет связь с этими корнями, мы видим из что примитивная ментальность занята определенными

↑ Конец страницы 96 ↑

↓ Начало страницы 97 ↓

ческими факторами, которые суть не что иное, как то, что мы называли бы архетипами. Эта изначальная форма *religio* («соединение») является сущностью, действующей основой всей религиозной жизни даже сегодня, и будет ею всегда, какую бы форму ни принимала эта жизнь в будущем.

Для архетипа нет рационального заменителя, точно так же, как его нет для мозжечка или почек. Мы можем рассматривать физические органы анатомически, чисто логически и эмбриологически. Это отвечало бы основному принципу архетипической феноменологии и ее выражению в терминах сравнительной

истории. Но к *значению* физического органа мы приближаемся только тогда, когда начинаем задавать телеологические вопросы. Поэтому возникает такой вопрос: какова биологическая цель архетипа? Так же, как физиология дает ответ на такой вопрос в отношении тела, ответить на него относительно архетипа - задача психологии.

Утверждения типа «Мотив младенца - остаточная память о чьем-либо собственном детстве» и подобные объяснения лишь вызывают дальнейшие вопросы. Но если бы, слегка изменив это утверждение, мы сказали: «Мотив младенца -это картина определенных *забытых* фактов из нашего детства», мы бы оказались ближе к истине. Однако, поскольку архетип всегда является образом, принадлежащим всей человеческой расе, а не только индивиду, мы могли бы лучше выразить это так: «Мотив младенца представляет предсознательный, младенческий аспект коллективной души»[21].

Мы не ошибемся, если в данном случае будем рассматривать это утверждение *исторически* - по аналогии с определенными психологическими переживаниями, которые показывают, что некоторые фазы жизни индивида могут стать автономными, а результатом их персонификации может стать *видение себя* - например, кто-либо видит себя в облике ребенка. Как мы знаем, фантастические переживания такого рода, происходят ли они во сне или в состоянии бодрствования, обусловлены произошедшей до этого диссоциацией между прошлым и настоящим. Такие диссоциации происходят вследствие

↑ Конец страницы 97 ↑

↓ Начало страницы 98 ↓

различного рода несовместимостей; настоящее состояние человека могло прийти в конфликт с его детским состоянием, или он насильно отделил себя от своего изначального характера в интересах какой-то деспотичной личности, которая больше соответствует скорее его устремлениям[22]. Таким образом, он, утратив детскую непосредственность и усвоив взамен искусственные манеры, потерял свои корни. Все это представляет \ благоприятную возможность для столь же враждебного противостояния первичной истине.

Принимая во внимание то, что упоминания о боге-младенце все еще встречаются в высказываниях современных людей, мы можем, наверное, распространить индивидуальную аналогию на жизнь человечества в целом и сказать в заключение, что, скорее всего, и человеческий род всегда приходит в конфликт со своим детством, то есть со своим первоначальным бессознательным и инстинктивным состоянием, и что опасность подобного конфликта, вызывающего видение «младенца» действительно существует. Следовательно, религиозные обряды, т.е. пересказывания и ритуальные повторения мифического события, имеют своей целью вновь и вновь представлять перед мысленным взором образ младенчества и все, что с ни связано, с тем, чтобы связь с изначальным состоянием могла быть разрушена.

2. Функция архетипа

Мотив младенца представляет не только то, что существовало в далеком прошлом, но и кое-что, существующее *сейчас* иными словами, это не просто рудиментарный остаток, система, функционирующая в настоящем, цель которой заключается в том, чтобы существенно компенсировать или скорректировать неизбежные односторонности и нелепости сознания. По природе сознанию

свойственно сосредоточиться относительно малой части содержания и поднимать ее высшей степени ясности. Необходимый результат и предпосылка - это исключение прочих возможных содержаний со-

↑ Конец страницы 98 ↑

↓ Начало страницы 99 ↓

знания. Это исключение с необходимостью вызывает определенную односторонность содержания сознания. Поскольку дифференцированное сознание цивилизованного человека наделено эффективным инструментом для практической реализации этого содержания посредством динамики его воли, существует тем большая опасность заключить себя в односторонности и все дальше и дальше отклоняться от законов и корней существования сознания, чем больше он будет тренировать эту волю. С одной стороны, это означает возможность человеческой свободы, но с другой - это источник бесконечных преступлений против своих инстинктов. Соответственно, для дикаря, который, подобно животному, ближе к своим инстинктам, характерен страх перед новизной и твердостью традиции. И для нашего способа мышления он является болезненно отсталым - ведь мы превозносим прогресс. Но хотя наша прогрессивность во ? илгожестве случаев может привести к восхитительному исполнению желаний, она в равной степени накапливает и гигантский Прометеев долг, который время от времени приходится выплачивать в виде ужасающих катастроф. Веками человек мечтал о полете, а все, что мы получили взамен,- это град бомбардировок. Мы посмеиваемся сегодня над христианской верой в загробную жизнь, но сами все еще часто впадаем в хилиазмы, в сотни раз более нелепые, чем представление о счастливом будущем. Наше дифференцированное сознание пребывает в постоянной опасности отрыва от своих корней и поэтому нуждается в компенсации, которую может дать еще существующее детство.

С прогрессивной точки зрения симптомы компенсации описаны в выражениях, едва ли лестных для человечества. Поскольку поверхностному взгляду она представляется тормозящим действием, люди говорят об инертности, отсталости, скептицизме, придирчивости, консерватизме, робости, мелочности и т.д. Но если учесть, что человек имеет достаточно развитую способность отрезать себя от своих собственных корней, он точно так же из-за своей опасной односторонности и некритичности может быть захвачен катастрофой. Сдержи-

↑ Конец страницы 99 ↑

↓ Начало страницы 100 ↓

вающий идеал всегда более примитивен, более естествен (как в хорошем, так и в плохом смысле) и более «морален» в том, что он сохраняет верность закону и традиции. Прогрессивный идеал всегда более абстрактен и менее естествен и «морален» в том, что он требует предательства традиции. Прогресс, усиленный волей, всегда *конвульсивен.* Отсталость может быть ближе к естественности, но ей, в свою очередь, всегда угрожает болезненное пробуждение. Более древний взгляд на вещи понимал, что прогресс возможен лишь *Deo concedente*,* и таким образом обеспечивал себя признанием противоположностей и повторял извечные *rites d'entree et de sortie* на более высоком уровне. Чем более дифференцированным становится сознание, тем больше опасность разрушить состояние укорененности. Полное отделение происходит тогда, когда *Deo*

concedente забывается. Сейчас аксиомой психологии является факт, что когда часть души откалывается от сознания, она лишь по *видимости* бездеятельна; на самом деле отколовшаяся, часть овладевает личностью и искажает намерения индивида· в своих интересах. И если младенческое состояние коллективной души подвергается вытеснению вплоть до полного исключения, то содержание бессознательного расстраивает сознательные намерения и тормозит, искажает, даже разрушает их реализацию. Прогресс жизнеспособен только при их взаимном сотрудничестве.

3. Будущность архетипа

Одна из существенных черт мотива младенца - это ее будущность. Младенец - это возможное будущее. Поэтому появление этого мотива в психологии индивида, как правиле означает предчувствие будущего развития даже несмотря то, что на первый взгляд он может представляться ретроспективной конфигурацией. Жизнь - это движение, устремление в будущее, а не остановка или попутная струя. Поэтому удивительно, что мифологические спасители так часто явля-

* Подчиняясь ttory *(лат.).*

↑ Конец страницы 100 ↑

↓ Начало страницы 101 ↓

ются богами-младенцами. Это в точности согласуется с нашим опытом из психологии индивида, показывающим, что «младенец» мостит дорогу к будущему изменению личности. В процессе индивидуации он предвосхищает образ, который появился в результате синтеза сознательных и бессознательных элементов личности. Таким образом, это символ, объединяющий противоположности[23], посредник, тот, кто приносит исцеление, иными словами, тот, кто создает целое. Вследствие того, что мотив младенца имеет такое значение, он подвержен многочисленным трансформациям, упомянутым выше: он может быть выражен окружностью, кругом или сферой, или же четверичностью как иной формой целостности[24]. Я назвал эту трансцендирующую сознание целостность «самостью»[25]. С другой точки зрения, «синтезу» можно предпочесть термин «энтелехия». Существует эмпирическая причина, по которой, при определенных условиях, «энтелехия» подходит больше: символы целостности часто встречаются в начале процесса индивидуации, они и в самом деле могут часто наблюдаться в первых сновидениях раннего детства. Это наблюдение во многом говорит в пользу существования *а* priori потенциальной целостности[26], и в этой связи настоятельно заявляет о себе идея *энтелехии.* Но поскольку процесс индивидуации происходит, говоря эмпирически, в виде синтеза, это выглядело бы достаточно парадоксально - как если бы было собрано что-то уже существующее. С этой точки зрения применим также термин «синтез».

4. Единство и множественность мотива младенца

В многообразной феноменологии «младенца» мы обязаны сделать различие между *единством* и *множественностью* его соответствующих проявлений. Там, где, например, появляются многочисленные лилипуты, карлики, мальчики и т.д., не имеющие никаких индивидуальных черт, существует

возможность . Такие формы обнаруживаются в основном при

↑ Конец страницы 101 ↑

↓ Начало страницы 102 ↓

шизофрении, которая является по сути фрагментацией личности. Множественность младенцев в таком случае репрезентирует продукты ее распада. Но если множественность встречается у нормальных людей, она служит выражением все еще неполного синтеза личности. Личность (а именно, «самость») еще пребывает во *множественном состоянии:* то есть эго может присутствовать, однако оно в состоянии переживать свою целостность только в таких формах общности, как семья, племя или нация, но не в рамках собственной личности; оно все еще находится в состоянии бессознательного отождествления с множественностью группы. Церковь учитывает это распространенное состояние в своей доктрине *corpus mysticum,* членом которого по природе является индивид.

Если, однако, мотив младенца возникает в форме единства, мы имеем дело с бессознательным и предварительно завершившимся синтезом личности, который на практике, как и все бессознательное, означает не более, как возможность.

5. Бог-младенец и герой-младенец

Иногда «младенец» выглядит скорее как *бог-младенец,* а иногда как юный *герой.* Общим для обоих типов является чудесное рождение и невзгоды раннего детства - покинутость и несущие опасность гонения. По своей природе бог абсолютно сверхъестествен; у героя природа человеческая, но близкая к сверхъестественной, т.е. он является «полубожественным». В то время как бог, особенно при его близком сходстве с символическим животным, олицетворяет коллективное бессознательное, которое еще не интегрировано в человеческое существо, сверхъестественность героя включает человеческую при-роду и, таким образом, представляет синтез «божественного» (то есть еще неочеловечившегося) бессознательного и человеческого сознания. Следовательно, он означает возможное предчувствие процесса индивидуации, ведущего к целостности.

↑ Конец страницы 102 ↑

↓ Начало страницы 103 ↓

По этой причине различные варианты судьбы «младенца» можно рассматривать как своего рода иллюстрации тех психических событий, которые происходят в процессе энтелехии или зарождения «самости». «Чудесное рождение» как бы пытается изобразить то, как переживается этот процесс. Поскольку речь идет о психическом процессе, все должно происходить не эмпирически, т.е. путем либо девственного рождения, либо непорочного зачатия. Мотивы «незначительности», незащищенности, покинутости, подверженности опасностям и т.п. как бы пытаются показать, сколь неопределенна возможность психической целостности, сколь огромны трудности, встречающиеся на пути к достижению этого «высшего блага». Они также означают бессилие и беспомощность желания жизни, жизненного порыва, который каждое растущее существо делает пленником закона максимальной самореализации, в то время

как окружающая среда воздвигает всевозможные непреодолимые препятствия на пути индивидуации. В частности, если угроза чьей-либо сокровенной самости исходит от драконов и змей, то это указывает на опасность для недавно проснувшегося сознания быть вновь поглощенным инстинктивной душой, бессознательным. Низшие позвоночные с древнейших времен были излюбленными символами коллективного психического субстрата[27], которое анатомически расположено в подкорковых центрах, мозжечке и спинном мозге. Строение этих органов как бы напоминает змею. Поэтому обычно сновидения со змеями происходят тогда, когда сознание отклоняется от своего инстинктивного основания[28].

Мотив «меньше малого, но больше большого» дополняет бессилие младенца посредством его столь же удивительных деяний. Этот парадокс является сущностью героя и проходит красной нитью сквозь всю его судьбу. Он может бороться с величайшими опасностями, однако в конечном счете его гибель вызвана чем-то совсем незначительным: Бальдер погибает из-за омелы, Мауи - из-за смеха маленькой птички, Зигфрид - из-за уязвимого пятнышка на его теле, Геракл - из-за подарка его жены, другие - из-за обычного предательства и так далее.

↑ Конец страницы 103 ↑

↓ Начало страницы 104 ↓

Главный подвиг героя заключается в том, чтобы преодолеть чудовище мрака: это долгожданный триумф, триумф сознания над бессознательным. День и свет - синонимы сознания, ночь и мрак - бессознательного. Приход сознания был, вероятно, самым потрясающим переживанием первобытных времен, так как с ним явился на свет мир, о существовании которого до того никто и не подозревал. «И сказал Бог „Да будет свет!"»-есть проекция того незапамятного переживания отделения сознания от бессознательного. Даже для сегодняшних дикарей обладание душой связано с опасностью, и «loss of soul» - это типичная психическая болезнь, которая заставляет примитивную медицину прибегать ко всем известным ей психотерапевтическим средствам. Таким образом, для «младенца» характерны деяния, смысл которых заключается в покорении темноты.

III

Специальная феноменология архетипа младенца

1. Покинутость младенца

Покинутость, незащищенность, подверженность опасностям и т. д. - все это характеристики неопределенных истоков «младенца» и его таинственного и чудесного рождения. Это состояние описывает определенный психический опыт творческого характера, объектом которого является появление нового и до сих пор неизвестного содержания. В психологии индивида в такие моменты всегда возникает мучительная ситуация конфликта, из которого, кажется, нет выхода - по крайней мере для сознательного разума, поскольку уж речь идет о нем, *tertium nan datur*[*29]*.* Но из этого столкновения противоположностей бессознательная душа всегда создает нечто третье иррациональной природы, нечто такое, чего сознание и не ожи-

*Третьего не дано *(лат.).*

↑ Конец страницы 104 ↑

↓ Начало страницы 105 ↓

дает, и не понимает, и что представляет себя в форме, не являющейся ни прямым «нет», ни прямым «да», и, следовательно, отвергается обоими. Ведь сознание не знает ничего, что выходило бы за пределы противоположностей, и, как следствие, ничего, что могло бы их объединить. Поскольку, однако, разрешение конфликта путем соединения противоположностей имеет первостепенное значение - более того, именно к этому стремится сознание, - то все-таки здесь присутствует некоторый намек на творческий акт и на понимание важности этого акта. Отсюда проистекает нуминозный характер «младенца». Значительное, но неизвестное содержание всегда имеет таинственное очарование для сознательного разума. Новое очертание - это рождающееся целое; оно находится на пути к целостности, по крайней мере настолько, насколько оно превосходит по «целостности» и полноте раздираемое противоположностями сознание. По этой причине смысл всех объединяющих символов связан со спасением.

Вследствие такой ситуации «младенец» возникает как символическое содержание, явственно отделенное или даже изолированное от своего источника (матери). Однако иногда мать также присутствует в полной опасностей ситуации «младенца», которому угрожает, с одной стороны, негативное отношение сознания, а с другой - *horror vacui** бессознательного; последнее вполне готово поглотить все ее потомство, так как мать производит его на свет всего лишь играя, а разрушение - неотъемлемая часть ее игры. Ничто во всем мире не приветствует это новое рождение, хотя это самый драгоценный плод самой Матери Природы, который несет в себе будущее и означает более высокую степень самореализации. Поэтому Природа (мир инстинктов) берет «младенца» под свое крыло: он вскармливается животными и находится под их защитой.

«Младенец» означает нечто, развивающееся в направлении независимости. Сделать это он может лишь отделив себя от своих начал: поэтому покинутость - необходимое условие, а не просто сопутствующий симптом. Конфликт не может быть

*Ужас пустоты *(лат.).*

↑ Конец страницы 105 ↑

↓ Начало страницы 106 ↓

преодолен сознанием, которое остается в плену противоположностей, и по этой самой причине необходим символ, указывающий на необходимость отделения от своих истоков. Так как символ «младенца» очаровывает и захватывает сознательное мышление, его спасительная сила проникает в сознание и способствует выходу из конфликтного состояния, что самостоятельно сознание сделать неспособно. Этот символ предвосхищает нарождающееся состояние сознания. Если же оставить в стороне утверждения о действительности «младенца», он остается мифологической проекцией, требующей религиозного повторения и возрождения при помощи ритуала. Христос-младенец, например, является религиозной необходимостью лишь постольку, поскольку большинство людей не способно придать психологическую действительность выражению:

«Если только вы станете как малые дети....» Так как все такие преобразования и изменения необычайно трудны и опасны, не удивительно, что подобные фигуры сохраняются сотни и даже тысячи лет. Все, чем человек должен, но не может быть и что он должен, но не может совершить,- будь то в положительном или отрицательном смысле - продолжает жить бок о бок с его сознанием в качестве мифологической фигуры и предчувствия как религиозная проекция, или - что еще опаснее - как бессознательное содержание, которое затем спонтанно проецируется в абсурдные явления, например, гигиенические и другие «спасительные» доктрины или практики. Все это -весьма рационализированные суррогаты мифологии, и их неестественность приносит больше вреда, чем пользы.

Ситуация конфликта, которая представляется безвыходной и которая производит на свет «младенца» как иррациональное третье, безусловно, является формулой, соответствующей только психологической, то есть современной стадии развития. В строгом смысле она неприменима к психологической жизни дикарей, хотя бы только потому, что младенческая стадия сознания дикаря еще не допускает всего мира возможных психических переживаний. Наблюдаемый на природном уровне первобытного человека, наш современный *моральный* конфликт

↑ Конец страницы 106 ↑

↓ Начало страницы 107 ↓

все еще остается *объективным* бедствием, угрожающим самой жизни. Отсюда немало фигур младенцев, являющихся культурными героями и отождествляющихся, таким образом, с вещами, содействующими культуре, например, с огнем[30], металлом, зерном, кукурузой и т.д. Как носители света (которые расширяют сознание) они побеждают мрак, или, что то же самое, они побеждают бессознательное состояние. Более высокое сознание, или знание, выходящее за пределы нашего современного сознания, равнозначно *полному одиночеству в мире.* Это одиночество выражает конфликт между носителем или символом высшего сознания и его окружением. Покорители мрака уходят корнями глубоко в первобытные времена и вместе со многими другими легендами доказывают, что когда-то существовало состояние *изначального психического страдания,* а именно *бессознательности.* Отсюда, по всей видимости, происходит «иррациональный» страх, который дикарь даже сегодня испытывает перед мраком. У племени, живущего на горе Элгон, я нашел форму религии, которая соответствовала пантеистическому оптимизму. Однако между шестью часами вечера и шестью часами утра их оптимистический настрой временно пропадал, и на смену ему приходил страх, ибо ночью владычествовало темное существо Аийк - «Творец страха». В дневное время нигде поблизости не было никаких чудовищных змей, но ночью они подстерегали на каждой тропке. Ночью мифология во всей полноте вырывалась на свободу.

2. Непобедимость младенца

Парадоксально то, что во всех мифах о «младенце» их герой, с одной стороны, беспомощен, будучи преданным во власть внушающих ужас врагов, и ему постоянно угрожает гибель, а с другой стороны - он обладает возможностями, намного превосходящими обычные человеческие. Это тесно связано с тем психологическим фактом, что, хотя младенец может быть «незначительным»,

неизвестным, «простым ребенком», он в то же время божествен. С сознательной точки зрения представляется,

↑ Конец страницы 107 ↑

↓ Начало страницы 108 ↓

что мы имеем дело с незначительным материалом, в характере которого нет ничего освобождающего, а тем более спасительного. Сознание захвачено конфликтной ситуацией, и борющиеся силы кажутся столь непреодолимыми, что «младенец» как изолированное содержание не обнаруживает никакой связи с сознательными факторами. Поэтому его легко не заметить, позволяя ему кануть в бессознательное. По крайней мере, именно этого нам следовало бы опасаться, если бы все происходило в соответствии с нашими сознательными ожиданиями. Однако миф настаивает на том, что это не так, что «младенец» одарен высшими силами и что вопреки ожиданиям он преодолеет все опасности. «Младенец» рожден из чрева бессознательного, произведен из глубин человеческой природы или скорее из самой живой Природы. Он олицетворяет жизненные силы, которые находятся за пределами ограниченного пространства нашего сознания, он олицетворяет пути и возможности, неведомые одностороннему сознанию. «Младенец» - это символ целостности, охватывающей глубинные начала Природы. Он представляет самое сильное и неизбывное желание, присущее каждому существу - желание самореализации. Он является, так сказать, воплощением *неспособности поступать иначе,* оснащенной всеми силами природы и инстинктов, в то время как сознание постоянно оказывается жертвой своей мнимой способности поступать иначе. Настоятельная потребность и вынужденность самореализации -это закон природы и, следовательно, закон непреодолимой силы, пусть даже поначалу его действие незначительно и маловероятно. Его сила обнаруживается в чудесных деяниях героя-младенца, а позже в *athla* («подвигах») раба (типа Геракла), когда герой, хотя и перерос уже бессилие «младенца», все же остается в положении слуги. Фигура раба обычно влечет за собой реальное появление полубожественного героя. Как ни странно, подобную же модуляцию тем мы встречаем в алхимии - в синонимах к *lapis.* Как *materia prima*,* это *lapis exilis et vilis**.* Как вещество в процессе превращения, это *serous rubeus* или

---

* Первая материя (лат.).
**Камень тусклый и малоценный *(лат.).*

↑ Конец страницы 108 ↑

↓ Начало страницы 109 ↓

fugitivus;* и, в конце концов, в момент своего истинного апофеоза, он достигает высоты звания *filius sapientiae*** или *deus terrenus***;* он теперь - «свет, который выше всякого света», и сила, содержащая в себе все силы небес и преисподней. Он становится *corpus glorificatum,* который обладает вечной нетленностью и поэтому является вечной панацеей («носителем исцеления»)".

В индийских спекуляциях величина и непобедимость «младенца» связаны с природой атмана, соответствующей мотиву «меньше малого, но больше большого». Как индивидуальный феномен, самость «меньше малого», как эквивалент космоса, она «больше большого». Рассматриваемая как контрполюс мира, его «абсолютно иное», самость является *sine qua поп* всех эмпирических

знаний и субъект-объектного сознания. Именно благодаря этой психической «инаковости» возможно сознание как таковое. Неидентичность делает его возможным; сознание и способность проникновения в сущность вещей возникают лишь вследствие деления, обособления и мучительной борьбы противостоящих [фрагментов души]. Индийская интроспекция очень рано осознала этот психологический факт и тем самым уравняла предмет познания с предметом онтологии в целом. В связи с тем, что индийское мышление является преимущественно интравертированным, объект утерял атрибут абсолютной реальности, а в некоторых системах стал пониматься как чистая иллюзия. Ум греческо-западного склада оказался не в состоянии освободиться от убеждения в абсолютном существовании мира - ценой, однако, [утраты понимания] космического значения самости. Даже сегодня западному человеку нелегко увидеть психологическую необходимость существования трансцендентального субъекта познания как контрполюса эмпирической вселенной, хотя постулат о противостоящей миру самости, по меньшей мере в качестве *точки рефлексии,* является логической необходимостью. Невзирая на

*Красный или летучий слуга *(лат.).*

**Сын мудрости *(лат.).*

***Зсмиой бог *(лат.).*

↑ Конец страницы 109 ↑

↓ Начало страницы 110 ↓

позицию несогласия или всего лишь равнодушного согласия, занимаемую философией, в нашей бессознательной душе всегда есть компенсирующая тенденция продуцировать символ самости во всей его космической значимости. Эти попытки принимают архетипические формы героического мифа, подобного тому, который можно наблюдать практически в любом процессе индивидуации.

Феноменология рождения «младенца» всегда приводит к изначальному психологическому состоянию неузнавания, то есть мрака или сумерек, неразличенности субъекта и объекта, состоянию бессознательного тождества человека и вселенной. Эта фаза неразличения производит *золотое яйцо,* которое является и человеком, и вселенной, но в то же время ни тем, ни другим, но иррациональным третьим. Сумеречному сознанию дикаря кажется, будто бы яйцо вышло из чрева огромного мира, и поэтому он воспринимает это как внешнее и объективное космическое событие С другой стороны, дифференцированному сознанию представляется очевидным, что это яйцо - не что иное, как символ, извергнутый псюхе, или - того хуже - причудливая спекуляция, а следовательно, «не более как» примитивный фантазм, который не имеет никакого отношения к «реальности». Однако современная медицинская психология имеет несколько иное мнение насчет этих «фантазмов». Она слишком хорошо знает о том, какие тяжелые нарушения функций тела и какие разрушительные психические последствия могут проистекать из «простых» фантазий. «Фантазии» суть естественные выражения жизни бессознательного. Но поскольку бессознательное является душой всех автономных функциональных комплексов тела, его фантазии имеют этиологическое значение, которым не следует пренебрегать. Из психопатологии процесса индивидуации мы знаем, что образование символов часто соединяется с физическими расстройствами психического происхождения, которые в некоторых случаях ощущаются как совершенно «реальные». В медицине фантазии - это *реальные факты, с* какими психотерапевту следует весьма серьезно считаться. Поэтому он не может полностью лишить оправдания

↑ Конец страницы 110 ↑

↓ Начало страницы 111 ↓

те примитивные фантазмы, содержание которых настолько реально, что оно проецируется на внешний мир. В конечном счете, человеческое тело также сотворено из вещества мира, того самого, в котором становятся видимыми фантазии; и в самом деле - без него они вообще бы не могли быть переживаемыми. Без этого вещества они были бы подобны кристаллической решетке в растворе, где процесс кристаллизации еще не начался.

Символы самости возникают в глубинах тела, и они выражают его материальность точно так же, как и структуру воспринимающего сознания. Таким образом, символ есть живое тело, *corpus et anima;* поэтому «младенец» и является такой подходящей формулой для символа. Хотя уникальность психе никогда не может полностью воплотиться в действительности, хотя она может осуществиться лишь приблизительно, психе остается при этом абсолютным основанием всего сознания. Более глубокие ее «пласты» теряют свою индивидуальную уникальность по мере того, как они отступают далее и далее во мрак. «Опускаясь», или, иными словами, по мере приближения к автономным функциональным системам, они становятся все более коллективными, пока, наконец, не универсализируются и не угаснут в материальности тела, т.е. в химических веществах. Углерод тела - это всего лишь углерод. Поэтому «на дне» психе - просто «мир». В этом смысле я полагаю, что Кереньи абсолютно прав, замечая, что в символе говорит *сам мир.* Чем более архаичным и «глубоким», то есть чем более *психологическим* является символ, тем он более коллективен, универсален и «материален». Чем более он абстрактен, дифференцирован и специфичен и чем более его сущность приближается к индивидуальности и уникальности сознания, тем более он сбрасывает свой универсальный характер. Достигнув наконец полного сознания, он рискует стать простой аллегорией, которая нигде не переступает границ сознательного понимания и в этом случае становится открытой для всякого рода попыток рационалистического и, следовательно, неадекватного объяснения.

↑ Конец страницы 111 ↑

↓ Начало страницы 112 ↓

3. Гермафродитизм младенца

Замечателен тот факт, что, по-видимому, большинство космогонических богов имеет бисексуальную природу. Гермафродитизм означает не что иное, как союз наиболее сильных и крайних противоположностей. Прежде всего, это соединение относится к прошлому примитивному состоянию сознания, к сумеркам, где различия и контрасты были либо едва намечены, либо неразличимо слиты. Однако по мере достижения сознанием большей ясности противоположности все более отчетливо и непримиримо расходятся. Следовательно, если бы гермафродит был только продуктом примитивной недифференцированности, то с ростом цивилизации нам пришлось бы ожидать его скорого исчезновения. Но это совсем не так; напротив, как мы видим на примере поздней греческой синкретической философии гностицизма, на высоких и даже высших уровнях культуры человеческое воображение вновь и вновь оказывается поглощенным этой идеей. Гермафродитический *rebis* играет важную

роль в натурфилософии средних веков. И даже в наши дни мы слышим об андрогинности Христа в католическом мистицизме[32].

Таким образом, мы уже имеем дело не с продолжающимся существованием примитивного фантазма или с первоначальным разложением противоположностей. Скорее, как мы видим из средневековых писаний[33], эта исконная идея стала *символом творческого единения противоположностей,* в полном смысле слова «объединяющим символом». Своим функциональным значением этот символ отныне указывает не назад, а вперед -на цель, которая еще не достигнута. Несмотря на свою монструозность, гермафродит мало-помалу превратился в того, кто подавляет конфликты и приносит исцеление, и он приобрел это значение на относительно ранних стадиях цивилизации. Это важнейшее значение объясняет, почему образ гермафродита не исчез в первобытные времена, но, напротив, оказался способен в течение тысячелетий утверждать себя, все более углубляя свое символическое содержание. То, что эта крайне

↑ Конец страницы 112 ↑

↓ Начало страницы 113 ↓

архаическая идея смогла подняться до таких величественных высот значения, не только указывает на жизнеспособность архетипических идей, но также еще и подтверждает истинность того принципа, что архетип в силу своей способности объединять противоположности служит посредником между бессознательным основанием и сознанием. Он перекидывает мост между современным сознанием, которому постоянно угрожает утрата собственных корней, и естественной, бессознательной, инстинктивной целостностью первобытных времен. Благодаря этому посредничеству уникальность, особенность и односторонность нашего современного индивидуального сознания снова обретает связь со своими естественными расовыми корнями. Прогресс и развитие - это идеалы, от которых нелегко отказаться, но они теряют всякое значение, как только человек в своем новом состоянии предстает в качестве собственного фрагмента, оставившего позади себя в тени бессознательного, в состоянии примитивности или даже варварства свою существенную часть. Сознательный разум, отколовшийся от своих начал и не способный осознавать смысл нового состояния, затем слишком легко попадает в положение, намного худшее, чем то, для освобождения от которого предназначалось новшество - *exempla sunt odiosal** Фридрих Шиллер был первым, кто обратился к этой проблеме; но ни его современники, ни его преемники не были способны сделать какие-то выводы. Вместо этого, люди более, чем когда-либо, склонны ограничиться воспитанием *детей.* Поэтому я подозреваю, что *furor paedogogicus*** - это самим богом посланный способ пройти мимо центральной проблемы, затронутой Шиллером, а именно, проблемы *воспитания воспитателя.* Детей воспитывает то, чем *является* взрослый человек, а не то, что он *говорит.* Распространенная вера в слова - это настоящая болезнь разума, так как подобное суеверие уводит нас все дальше от основ человека и совращает людей к катастрофической идентичности личности с каким угодно модным лозунгом. Между тем все, что было

---

*Примеры ненавистны, т.е. примерок лучше не приводить, *(тт.).*

**Педагогичсская ярость *(лат.).*

↑ Конец страницы 113 ↑

↓ Начало страницы 114 ↓

преодолено и превзойдено так называемым «прогрессом», все глубже и глубже тонет в бессознательном, из которого в конечном итоге вновь всплывает примитивное состояние иден*тичности с массой.* И вместо ожидаемого прогресса реальностью становится это состояние.

По мере развития цивилизации бисексуальное первобытное существо превращается в символ единства личности, символ самости, в котором примиряется война противоположностей. Таким путем первобытное существо, которое с самого начала было проекцией бессознательной целостности человека, становится далекой целью его саморазвития. Целостность заключается в союзе сознательной и бессознательной личности Точно так же, как каждый индивид происходит от мужских и женских генов, и пол определяется преобладанием соответствующих генов, так и в псюхе мужчины только сознание имеет мужской знак, в то время как бессознательное по своем природе женственно. Обратное справедливо для женщины Вся суть моей теории анимы заключается в том, что я заново открыл и сформулировал этот факт. Он был давно известен.

Идея *coniunctio** мужчины и женщины, ставшая почти техническим термином в герметической философии, появляется в гностицизме как *mysterium iniquitath***, возможно, не без влияния ветхозаветного «священного брака», представленного, например, у Осии[35]. На это намекают не только определенные традиционные обычаи[36], но и цитата из проповеди, обращенной к египтянам, во втором послании Климента: «Когда двое станут одним, снаружи и изнутри, а мужчина и женщина не будут ни мужчиной, ни женщиной»[17].

Климент Александрийский предваряет это изречение словами: «Когда ты попрал одеяние стыда (твоими стопами)...»[38] что, возможно, относится к телу; ведь Климент, так же, *как* и Кассиан (по которому приведена цитата), а также псевдо Климент, толковали эти слова в духовном смысле, в противовес гностикам, которые, похоже, восприняли *coniunctio* слишком

---

*Брак (лат.)

**Тайна суровости (лат.)

↑ Конец страницы 114 ↑

↓ Начало страницы 115 ↓

буквально. Однако, при помощи практики абортов и других ограничений они заботились о том, чтобы биологическое значение их действий не скрыло религиозного значения ритуала. В то время как в церковном мистицизме первобытный образ *hieros gamos** был в высшей степени идеализирован и лишь изредка - как, например, у Мектильда Магдебургского[39] - приближался по эмоциональной напряженности к психической сфере, для остального мира он оставался очень живым и продолжал быть объектом особой психической озабоченности. В этом отношении символические рисунки Opicinus de Canistris[40] предоставляют нам интересную возможность взглянуть на то, как первобытный образ даже в патологическом состоянии способствовал соединению противоположностей. С другой стороны, в процветавшей в средние века герметической философии *coniunctio* было представлено целиком в психической сфере в достаточно абстрактной теории *coniugium* solis *et lunae***, которая, несмотря на эту помеху, дала творческому воображению сильнейший повод к антропоморфическим полетам.

При таком состоянии дел нетрудно понять, что первобытный образ гермафродита должен вновь возникнуть в современной психологии под видом

антитезиса мужчины и женщины, иными словами, *как мужское* сознание и олицетворенное *женское* бессознательное. Но психологический процесс доведения вещей до сознания значительно усложнил картину. Так как старая наука была почти исключительно областью, в которой могло проецировать себя только мужское бессознательное, новейшая психология должна была признать существование также и автономной женской души. Здесь случай обратный, и женское сознание противостоит мужской персонификации бессознательного, которое не может больше называться *анимой* и становится *анимусом.* Это открытие тоже усложняет проблему *coniunctio.*

Первоначально этот архетип играл свою роль исключительно в сфере магии, связанной с плодородием, и поэтому

---

*Священный *брак (др.-гр.).*

*Брачный союз солнца и луны *(мат.).*

↑ Конец страницы 115 ↑

↓ Начало страницы 116 ↓

на протяжении очень долгого времени оставался чисто биологическим феноменом, лишенным всякого значения, помимо плодоносности. Но уже в ранней античности символическое значение этого действия, по-видимому, расширилось. Так, например, физическое представление священного ритуала *hieros gamos* не только стало тайной - оно стерлось до простого предположения[41]. Как мы увидели, гностицизм тоже со всей серьезностью пытался подчинить физиологическое метафизическому. В конце концов церковь полностью отсекла *coniunctio* от физической сферы, а натурфилософия превратила его в абстрактную *теорию.* Эти усовершенствования означали последовательное преобразование архетипа в психологический процесс, который теоретически мы можем назвать сочетание» сознательных и бессознательных процессов. Однако на практике это не так-то просто, потому что, как правило, женское бессознательное мужчины проецируется на женщину-партнера, а мужское бессознательное женщины проецируется на мужчину. Разъяснение этих проблем - особая отрасль психологии, и она неуместна при обсуждении мифологического гермафродита.

4. Младенец как начало и конец

После смерти Фауст принят мальчиком в «хор блаженны юношей». Я не знаю, связывал ли Гете эту необычную идею с *купидонами* на античных могильных плитах. Это вполне правдоподобно. Фигура *cucullalus** указывает на скрытого капюшоном, то есть *невидимою,* на дух покойника, который опять возникает в по-детски невинных проказах новой жизни, окруженный морскими существами - дельфинами и тритонами. Море - излюбленный символ для бессознательного, мать всего живого. Так как «младенец» при определенных условиях (например, в случае Гермеса и Дактиля) тесно связан с фаллосом - символом порождения, он вновь появляется в виде могильного фаллоса, символа обновленного порождения.

---

*Покрытого капюшоном *(лат.).*

↑ Конец страницы 116 ↑

↓ Начало страницы 117 ↓

Поэтому «младенец» - *renatus in novam infantiam*.* Он и начало, и конец, изначальное и конечное создание. Начальное творение произошло еще до возникновения человека, а завершающее будет тогда, когда его не станет. Говоря психологическим языком, это означает, что «младенец» символизирует досознательную и послесознательную сущность человека. Его сознательная сущность есть бессознательное состояние самого раннего младенчества; его послесознательная сущность - это строящееся по аналогии предчувствие жизни после смерти. В этой идее выражена всеобъемлющая природа психической целостности. Целостность никогда не заключена в границах сознания - она также включает неограниченные и неопределенные просторы бессознательного. Следовательно, целостность, говоря эмпирически, имеет неизмеримую протяженность, она древнее и моложе сознания и охватывает его во времени и пространстве. И это не спекуляция, а непосредственное психическое переживание. События, происходящие в бессознательном, не только постоянно сопровождают сознательный процесс, но часто руководят им, помогают ему и, наконец, прерывают его. Младенец имел психическую жизнь еще до того, как он обрел сознание. Даже взрослый говорит и совершает поступки, значение которых он осознает позднее, если вообще осознает. И тем не менее он говорил и делал это, как если бы знал, что они означают. Наши сновидения постоянно выражают вещи, находящиеся за пределами сознательного понимания (вот почему они так полезны для терапии неврозов). Мы получаем сообщения и интуитивные догадки из неизвестных источников. Страхи, настроения, планы и надежды приходят к нам без видимых причин. Эти реальные переживания лежат в основании того чувства, что мы знаем о себе очень мало, а также в основании тягостного предположения о том, что у нас в запасе, возможно, есть неожиданности для самих себя.

Дикарь не составляет для себя загадки. Вопрос «Что есть человек?» - это вопрос, который человек скрывал до послед-

---

*Возродившийся в новом ребенке *(лат.).*

↑ Конец страницы 117 ↑

↓ Начало страницы 118 ↓

него. Душа дикаря настолько шире его сознания, что опыт чего-то психического, внешнего по отношению к человеку, знаком ему (дикарю) больше, чем нам. Сознание, окруженное психическими силами, подвергающееся опасности или испытывающее угрозу с их стороны, или вводимое ими в заблуждение,- это вековой опыт человечества. Этот опыт отразился в архетипе младенца, выражающем целостность человека. «Младенец» - это все покинутое и брошенное на произвол судьбы и в то же время божественно могущественное; ничем не замечательное, сомнительное начало и триумфальный конец. «Вечный младенец» в человеке - это неописуемое переживание, некая несообразность, внутреннее препятствие и в то же время божественная прерогатива; это что-то невесомое, определяющее конечную ценность или никчемность личности.

IV
Заключение

Я сознаю, что психологический комментарий к архетипу младенца без подробного документированного материала наверняка остается простым эскизом. Но поскольку для психолога это девственная область, мои основные усилия были направлены на то, чтобы очертить возможный круг проблем, затронутых нашим

архетипом, и описать, хотя бы поверхностно, различные его аспекты. Четкие различения и строгие формулировки в этой области вообще невозможны ввиду того, что самой природе всех архетипов присущ особый текучий вид интерпретации. В лучшем случае возможно их приблизительное описание. Их живое значение обнаруживается больше из представления их в целом, чем из отдельной формулировки. И каждая попытка достичь большей точности немедленно наказывается тем, что неосязаемое ядро значения теряет свою ясность. Ни один архетип не может быть сведен к простой; формуле. Это сосуд, который нам никогда не опорожнить и; не наполнить. Он существует лишь потенциально и, офор-

↑ Конец страницы 118 ↑

↓ Начало страницы 119 ↓

мившись, перестает быть тем, чем был раньше. Он продолжает жить веками и всегда требует нового истолкования. Архетипы - нерушимые элементы бессознательного, которые, однако, постоянно изменяют свою форму.

Попытка вырвать отдельный архетип из живой ткани псюхе - почти безнадежное предприятие; но несмотря на свою тесную сплетенность, архетипы действительно формируют единицы значения, которые могут быть постигнуты интуитивно. Психология как одно из многих выражений психической жизни оперирует идеями, которые, в свою очередь, происходят от архетипических структур и, следовательно, производят несколько более абстрактный вид мифа. Таким образом, психология преобразует архаическую речь мифа в современную мифологему - конечно же, таковой не признаваемую,- составляющую один из элементов мифа, называемого «наукой». Это на вид безнадежное предприятие является *живым и жившим мифом,* который удовлетворяет людей соответствующего темперамента и действительно полезен им постольку, поскольку они были оторваны невротической диссоциацией от своих психических корней.

Как факт опыта, мы встречаем архетип младенца в спонтанных и вызываемых терапевтически процессах индивидуации. Первое проявление «младенца» - это, как правило, полностью бессознательный феномен. Здесь пациент идентифицирует себя со своим личным младенчеством. Затем под влиянием терапии мы получаем более или менее постепенное отделение «младенца» и его объективацию, то есть идентичность разрушается, сопровождаясь усилением (иногда вызываемым технически) фантазии так, что архаические или мифологические черты становятся все более очевидными. Дальнейшие преобразования протекают согласно героическому мифу. Тема «могущественных подвигов» обычно отсутствует, но, с другой стороны, все большую роль играют мифические опасности. На этой стадии обычна другая идентификация, на этот раз с героем, чья роль притягательна по многим причинам. Эта идентификация часто бывает крайне упорной и опасной для психического равновесия.

↑ Конец страницы 119 ↑

↓ Начало страницы 120 ↓

И в том случае, если она разрушается и сознание возвращается *к* человеческим пропорциям, фигура героя постепенно преобразуется в символ самости.

Однако в реальной практике для пациента, конечно же, недостаточно просто *знать о* таких событиях; что действительно важно, так это его переживание различных преобразований. Исходная стадия личного младенчества представляет картину «покинутого» или «непонятого» младенца, с которым несправедливо обращаются, младенца с самонадеянными претензиями. Явление героя (вторая идентификация) проявляется в соответствующем разрастании: колоссальная претенциозность перерастает в уверенность в собственной экстраординарности; с другой стороны, невозможность удовлетворить претензию лишь доказывает его собственную неполноценность, что благоприятно для роли героического страдальца (отрицательное разрастание). Несмотря на их противоречивость, обе формы тождественны, потому что сознательная мегаломания уравновешивается бессознательной компенсаторной неполноценностью, а бессознательная неполноценность - бессознательной мегаломанией (вы никогда не встретите одно без другого). Если рифы второй идентификации были успешно обойдены, сознательные процессы могут быть четко отделены от бессознательного, и последнее можно наблюдать объективно. Это создает возможность синтеза сознательных и бессознательных элементов знаний и деятельности, что, в свою очередь, приводит к смещению центра личности из эго в самость[42].

В этом психологическом обрамлении мотивы покинутости, непобедимости, гермафродитизма и начала и конца занимают должное место как различные категории опыта и разума.

↑ Конец страницы 120 ↑

↓ Начало страницы 121 ↓

КОРА

Откуда мужчине знать, что такое жизнь женщины. Жизнь женщины и жизнь мужчины - это далеко не одно и то же. Так назначено Богом. С момента обрезания и до полного увядания жизненных сил мужчина не меняется. Даже впервые познав женщину, он остается тем же, кем был до этого. Ее же первая близость с мужчиной раскалывает надвое. В тот день женщина становится другим человеком. Так было всегда. После ночи, проведенной с женщиной, мужчина уходит. Его жизнь и тело остаются неизменными. Женщина же зачинает По сравнению с бездетной женщиной, женщина-мать - другой человек. В течение девяти месяцев она носит в своем теле плод одной ночи. Появляется нечто, что уже никогда не покидает ее жизнь. Теперь она мать. Она - мать, и она останется ею, даже если ее ребенок умрет, даже если умрут все ее дети. Ибо было время, когда она носила под сердцем дитя. Это чувство никогда не покидает ее душу. Даже когда дитя мертво. Всего этого мужчина не знает; он ничего не знает. Он не знает, как меняет женщину познание любви, как ее меняет материнство. Он и не может ничего этого знать. Только женщина может знать это и говорить об этом. Вот почему мы не можем позволить нашим мужьям руководить нами. Женщина может только одно - уважать себя. Всегда оставаться порядочной. Она обязана,- ее природа такова. Всегда оставаться девственницей и всегда быть матерью. Перед каждой близостью - она девственница, после каждой близости она - мать. Так можно определить, хорошая она женщина или нет.

Пусть же эти слова благородной абиссинской женщины, приведенные Фробениусом в одной из его лучших книг («Der

↑ Конец страницы 121 ↑

↓ Начало страницы 122 ↓

Kopf als Schicksab), станут девизом и подтверждением всего нижесказанного. Я не был знаком с этими словами, когда писал свою работу о Коре. Эти слова приведены здесь в память об одном великом человеке, чей жизненный труд и творчество являются постоянным стимулом для всех, занимающихся антропологией и мифологией.

1. Анадиомена

Флорентийскому ренессансу гимны Гомера полюбились даже больше, чем два его великих эпоса. Марсилио Фичино, переводчик Платона, начал с перевода гомеровских и орфических гимнов. Нам также известно, что он пел их в античном стиле под аккомпанемент лютни. Анжело Полициано, другой выдающийся представитель флорентийского гуманизма, создал парафраз гимна Афродите - не самого значительного, но и не самого слабого из приписываемых Гомеру. Можно было бы сказать, что он написал его в стиле Кватроченто, если бы не Боттичелли, который именно так и сделал с поэтической помощью Полициано[1]. «Рождение Венеры» - не очень хорошее название для этой картины. *Это* больше похоже на рождение Афродиты на Кипре (согласно гомеровскому гимну), или, если учитывать значительность этого произведения искусства и ту роль, которую оно играло в нашей цивилизации,- на рождение Афродиты среди нас. В картине Боттичелли так же много живой мифологии, как и в гомеровских гимнах[2].

Рождение Афродиты происходит иначе: по-архаически грубо и неистово, что в равной степени далеко и от стиля гомеровской поэзии, и от стиля Боттичелли. В обоих случаях увечье Урана и выбрасывание его гениталий в море, и вся эта жуткая история, мифология титанов и начала мира,- все это было отметено в сторону. Единство этого мифологического момента, когда тот, кто рождает, и тот, кто рождается, были едины в чреве воды[3], было разорвано даже у Гесиода; оно уже превратилось в исторический процесс. У Гесиода мы также слышим

↑ Конец страницы 122 ↑

↓ Начало страницы 123 ↓

об Афродите плывущей, плывущей по волнам, подобно Мауи в мифе полинезийцев[4]. В конце концов белая пена дала рождение девушке, которая и получила отсюда свое имя: ἀφρός значит пена, а Афродита - богиня. Достоверность этой античной этимологии, принятой Гесиодом, основывается на впечатляющем мифологическом видении, которое должно быть еще старше: речь идет о видении Анадиомены, выходящей из волн. Изображения *явления* Афродиты появятся позже. Нежный ветерок несет величественную богиню, только родившуюся, к одному из ее священных островов, или, как на картине Боттичелли, к твердой земле.

Мягкая пена, нежащая Афродиту и являющаяся символом ее рождения, так же сочетается с гомеровским стилем, как раковина мидии со стилем Боттичелли. У римских поэтов мы читаем, что Венера родилась из мидии или что она путешествовала в раковине мидии по морю. На старинных изображениях Афродита вырастает из раковины мидии. Мы даже не нуждаемся в

предположении известного филолога Узенера о том, что в основе этого символа лежит явление роста жемчужины[5] Позднее этот образ переплелся с архаичным мотивом пены. Однако первоначально на Книдосе священным существом для Афродиты почиталась другая мидия, отнюдь не столь благородная[6]. Вообще, раковина мидии является наиболее графичным и выразительным (обращенным в первую очередь к чувствам) примером «принадлежности» Афродиты к воде. Поэма Гомера была слишком духовной, чтобы воспользоваться этим символом. Полициано же был слишком чувственным, чтобы его забыть. У Боттичелли Венера выступает из раковины так, что сразу видно: она принадлежит богине. Однако Венера оставляет раковину, как впрочем и всю примитивную мифологию, которую Полициано тем не менее рассказывает, следуя Гесиоду.

Афродита-Анадиомена появляется из глубокого моря, выходя из раковины мидии, принесенной ветром, и приветствуется богиней земли в пестром одеянии. Она является воплощением изначальной девы, Protogonos Kore (первичной Коры). Картина Боттичелли помогает нам, современным людям, уви-

↑ Конец страницы 123 ↑

↓ Начало страницы 124 ↓

деть образ Анадиомены. А ее нужно именно видеть, если мы хотим понять греческих богинь. Анадиомена ближе всех стоит к истокам.

2. Парадоксы мифологической идеи

Религиозному человеку древнегреческого мира его боги представлялись в классическом совершенстве, начиная со времен Гомера. И они, несомненно, представлялись ему не выдумкой или творением искусства, а живыми божествами, в которых можно было верить. Легче всего их понять как вечные *формы,* великие мировые реальности. «Причина могущества этих образов лежит в их истинности»[7]. Как психологи мы можем подчеркнуть, что эта истина - это всегда *психическая реальность;* как историки мы можем добавить, что психическая реальность такой истины, как, конечно же, и всякой истины, *изменяется с течением времени*[8]*;* как биологи мы можем назвать утрату этой реальностью силы, что так сильно волнует нас, *естественным угасанием;* но внутренняя структура классических божеств, сущность которых заключается в том, что они заставляют верить в себя, остается нерушимой во все времена.

Мы располагаем удачным сравнением, которое в виде своего рода формулы ясно показывает равновесие грандиозных космических сил и, схватывая мир со всеми его аспектами как бы в *пограничной ситуации,* представляет его сознанию так, словно малейшее нарушение этого равновесия приведет к крушению вселенной. Каждый из естественных законов и является находящимся в равновесии аспектом мирового порядка, который воспринимается как математическая формулировка «пограничной ситуации».

Так же обстоит дело и с образами богов. Назовем только трех величайших из них: в образе *Аполлона* возвышенная ясность и мрак смерти противостоят друг другу, находясь в совершеннейшем равновесии и, так сказать, в пограничном состоянии[9], в образе *Диониса* соседствуют жизнь и смерть[10], в образе *Зевса* - могущество и право[11]. По отношению к космосу

↑ Конец страницы 124 ↑

↓ Начало страницы 125 ↓

в целом, эти боги суть лишь его определенные аспекты; но сами по себе они являются целыми, «мирами»[12], которые в свою очередь также обладают аспектами, причем противоречивыми аспектами по той простой причине, что их структура соединяет противоречия в безупречное равновесие.

Такие боги могут быть поняты только как *духовные идеи;* другими словами, их можно познать только через непосредственное откровение". Они не могут постепенно появляться из чего-то абсолютно другого. И, наоборот, мы не можем представить себе бога (или поверить в него), который бы явился не *духу,* т.е. не был непосредственным духовным откровением. Сама возможность существования греческих богов, причина их способности внушать веру - в их *идеальности.*

Если историк решится занять позицию в соответствии с таким пониманием, если он достаточно смел для того, чтобы воспринимать духовные проявления духовно, а религию -религиозно, он тут же заметит парадокс. Ибо теперь он легко может возвратиться так далеко назад - в предысторию древнегреческих богов, что равновесие, о котором мы говорили, растворяется прямо на глазах, и все конкретные очертания исчезают. *Артемиду,* например, следует искать в неприрученности молодых животных и равным образом в ужасе рождения. В классическом образе богини у пограничной черты сходятся дикость и ужас - сходятся и находят свое равновесие[4]. И чем дальше мы проникаем в ее предысторию, тем неуловимее становятся очертания, связанные с именем «Артемиды». Пограничная ситуация разрастается до некой пограничной *области* между материнством и девственностью, *радостью жити* и стремлением к убийству, плодородием и животностью. Чем больше мы понимаем, что божественное начало богов может быть пережито только духовно, в свете *идеи* и непосредственного откровения, тем неотвязнее чувство тупика. Большинству исследователей претит признание богов *школьными* образами при мысли о том, что (насколько нам известно) в ранней греческой религии было немало противоположного идеалу.

↑ Конец страницы 125 ↑

↓ Начало страницы 126 ↓

В этом парадоксе нет ничего невозможного: откровение чего-то темного по сравнению с идеей, но идеального по сравнению со слепым чувством - чего-то *еще нераскрывшегося, как почка.* Все древнейшие мифологические идеи представляют собой подобного рода почки Прежде всего, идея происхождения и истока есть идея, которую каждое живое существо переживает при своем рождении и до определенной степени реализует ее. Мифологически идея воплощается в чудесных «первосуществах» либо таким образом, что отец и ребенок, первоначальный рождающий и первоначальный рожденный, являются одним целым, либо таким образом, что судьба женщины становится символом и выражением всякого возникновения и порождения. Зевс, Аполлон, Дионис, Гермес, Асклепий, Геракл - каждый из них может быть назван мифологическим *предвечным младенцем, с* самого начала сочетавшим в себе рождающего и рождаемого[15]. Та же идея, увиденная как судьба женщины, представлялась грекам в подобной же форме нераскрывшейся почки. Это выражается в имени, с помощью которого часто персонифицировалась эта идея: *Кора,* что значит просто богиня «Дева».

Богиня Кора проливает свет на древнюю мифологическую идею своей

способностью раскрываться подобно почке и в то же время содержать в себе весь мир. Эту идею можно уподобить идее ядра. Мы должны понять, собственно говоря, структуру, скрытую в «бездне ядра». При этом мы не должны забывать об образе Анадиомены. Подтверждением же правильности нашего понимания будет совместимость этой идеальной структуры, как мы ее определяем, с образом богини.

3. Богини-девы

Богини-девушки гораздо более типичны для греческой мифологии, чем боги-мальчики или даже божественные юноши. Фактически, эту религию даже нельзя назвать «религией Отца» или «религией Матери», так же, как и сочетанием обеих. Как будто олимпийские боги сделали образ великой Матери Богини

↑ Конец страницы 126 ↑

↓ Начало страницы 127 ↓

древних времен прародителем образа божественной Коры г тем, чтобы придать образу Коры более конкретные очертания. В самом узком кругу пантеона греческих богов - и на Олимпе, и в нижнем мире греческих городов - вовсе не *Гера,* супруга Зевса, разделяла с ним власть, а андрогинная Афина Паллада.

В Пелопоннесе ее также называли «Мать Афина»[16], а для афинян она была в значительной степени просто «Матерью»[17] Тем не менее такое определение не меняет ее сущности, которая не может быть выражена лучше, чем в имени «Кора» Ее называли так чаще, чем другим именем, имеющим значение «девственница» - *parthenos.* Даже монеты с ее изображением на афинском наречии назывались *korai*[18]*.* Ее «девичество», однако, мыслилось не в связи с матерью, чьей дочерью Кора могла быть. Богиня Метис, которая могла бы быть ее матерью, исчезла в Зевсе, и Афина Паллада появилась из самого отца[19] Еще менее ее «девичество» понималось в связи с мужчиной, которому она могла бы быть предназначена или которому она могла бы принадлежать, как любая другая девушка. Греческая идея божественности, похоже, впервые освобождается от сексуальности в случае с девичеством Афины, которая не теряет при этом черт, присущих таким мужским божествам, как Зевс или Аполлон, а именно: интеллектуального и духовного могущества[20].

Во внешнем кругу олимпийского пантеона правит еще одна девственница - Артемида. Она тоже является одновременно Kore и Parthenos. Но *ее* девичество по сравнению с девичеством Афины[21] выражает нечто другое. Ее мир - дикий мир Природы; в ней уравновешиваются грубые реальности - непокоренная девственность и ужас рождения,- которые доминируют в *чисто натуралистическом женском мире.* Девичество Афины исключает саму возможность ее подчинения мужчине; девичество же Артемиды предполагает такую возможность. Связь между Артемидой Корой и ее матерью слабее, чем между Корой Персефоной и Деметрой. Но Лето не забыта когда мы пробуждаем образ Артемиды: Лето здесь, она любуется танцующей Артемидой[22]. Великие мифологические поэты

↑ Конец страницы 127 ↑

↓ Начало страницы 128 ↓

античности, такие, как Эсхил[23], и эксперты по древним мифологемам, такие, как Каллимах (Callimachus)[24], решились намекнуть, что существовала только одна Кора и одна мать, а именно дочь Деметры, зовется ли она Артемидой или Персефоной.

Персефона, греки обычно называли ее Корой или Пайс (ή παις), отличается от Афины точно так же, как и Артемида. Она - Кора не потому, что она выше всех женских связей,- с матерью или мужем,- но потому, что она воплощает в себе эти отношения как две формы существования, каждая из которых развита до предела и противопоставлена одна другой. Одна из форм (дочь с матерью) представляется как жизнь; а вторая (молодая девушка с мужем) - как смерть. Мать и дочь составляют единое целое, единство, находящееся в пограничной ситуации - естественное единство, которое так же естественно несет в себе семя саморазрушения. Как девушка, Персефона - образ, близкий к Артемиде. Она могла бы быть одной из подруг Артемиды, которые не хранили верность своему девичеству и поплатились за это смертью. Это и происходит в действительности (хотя сама она не виновата), ибо так устроена ее природа.

Афина и Артемида - подруги детства Персефоны, которые присутствовали при ее похищении[25]; таким образом, миф объединяет все три варианта темы Коры в одном происшествии. Артемида и Персефона подобны двум сторонам одной реальности. Артемида представляет активную сторону. Она несет в себе смерть в виде убийства; по Гомеру, для женщин она была львицей[26], а в Аркадии и Аттике она была медведем[27]. Персефона абсолютно пассивна. Она собирала цветы, когда ее похитил Царь Смерти. Это были цветы с очень сильным одурманивающим ароматом, подобные нарциссам[28]. Поэты всегда отмечали значительность этой сцены. Один из них[29] назвал цветы «собаками ада на ее пятках», другой[30] описал эту сцену так: «Персефона, собирающая цветы, сама как прекрасный цветок». Кора - существо, которому судьбой предназначена жизнь цветка. Трудно описать ее лучше, чем это сделал один из поэтов[31]:

↑ Конец страницы 128 ↑

↓ Начало страницы 129 ↓

> …маленький ураган жизни поднимается к вершине стебля, сверкает, совершает причудливый параболический полет, опускается и исчезает, как комета, уходящая в невидимое.

Эти слова, кажется, выражают сущность Персефоны: задержка на границах Гадеса, быстротечный момент кульминации. Эта Кора действительно могла быть совершенно *идеальным* образом, поэтической фигурой, такой же ясной, как математическая формула, если бы все это было лишь аллегорией. Аллегорией судьбы женщины: границы Гадеса - аллегория границы между девственностью и «другой» жизнью, а совратитель, Правитель Подземного Мира,- аллегорическое выражение земного жениха и мужа. Но это не так. Как показывают остатки культа Персефоны, все было наоборот. Ее вполне серьезно почитали как *Царицу Мертвых,* а похищение невесты было аллегорией смерти. Потерянная девственность и пересечение границ Гадеса суть аллегорические эквиваленты - они легко взаимозаменяемы.

Такого рода эквивалентность существует только в данной сфере, в непосредственно познаваемой духовной связи, которая может сочетать столь разные вещи, как женитьба и смерть, в одной *постижимой идее.* Мифологические идеи подобны нераскрывшимся почкам, содержащим в себе такие связи. Они

всегда несут в себе больше, чем может понять немифологический ум. Это верно также и в отношении Коры, которую мы до сих пор рассматривали в ее наиболее *человеческой* форме. Такова наша Персефона: существо, оставшееся непокоренным на вершине жизни и здесь встречающее свою судьбу - судьбу, которая суть смерть в свершении и владычество в смерти.

4. Геката

Древнейшее описание похищения Коры мы находим в начале гомеровского гимна Деметре. Неизвестный поэт поет о Деметре, великой Богине Матери: «о ней и ее дочери». «Две богини» (τω δεώ) - так их называли в Элевсине, священном

↑ Конец страницы 129 ↑

↓ Начало страницы 130 ↓

месте, чью славу воспевает гимн. Их следует рассматривать как *двойной образ,* каждая из половин которого - идеальное дополнение другой половины. Персефона - это прежде всего Кора *своей матери:* без нее Деметра не была бы *Матерью.*

Персефона появляется в таком же идеальном свете и в иной связи - как половина другого двойного образа - образа правителей подземного мира. Здесь *как Кора своего жениха* (фессалийский эквивалент этого образа назывался «Admetus Коге»)[32] она принадлежит своему мужу Гадесу, которому она была отдана Зевсом. Триада, состоящая из Матери, Коры и Соблазнителя, занимает естественное место в миропорядке Зевса. Ясность, естественность и четко определенное место в мире Зевса характерны для стиля гимнов Гомера.

Но и третья богиня играет значительную роль рядом с матерью и дочерью. Согласно гимну, Персефона была похищена где-то далеко (около мифологической горы Нисса), когда она играла с дочерьми Океана. Тем не менее обстоятельства похищения указывают на этот мир, мир, в котором светит солнце и к которому Деметра может обратиться как к несомненному свидетелю похищения. Оказывается, что, как и солнце, третья богиня *(Геката)* принадлежит к миру Деметры-Персефоны. Она находится в своей пещере, когда солнце видит совращение. Она слышит лишь крики жертвы. Ее часто считают представительницей луны, в особенности потому, что она тесно связана с этим священным телом другими путями[33].

С другой стороны, она может показаться *двойником самой Деметре.* Она слышит голос самой жертвы так же, как и Деметра. Она встречает Деметру «со светом в руке» и спрашивает о насильнике теми словами, которые, согласно орфическому гимну, принадлежат самой Деметре. Затем, говорит поэт, они обе идут искать свидетеля, т.е. Солнце. Существуют, однако, две версии мифологемы: в одной из них в подземный мир на поиски Персефоны отправляется Деметра[34], а в другой - Геката[35]. После того, как мать и дочь вновь объединяются, Геката еще раз появляется в гимне, чтобы получить Кору и навсегда остаться ее спутницей: Геката и Персефона так же неотделимы

↑ Конец страницы 130 ↑

↓ Начало страницы 131 ↓

друг от друга, как Персефона и Деметра. *Гея,* Мать-Земля, никак не связана с

Деметрой в гимне, она является соучастницей соблазнения. Таким образом, близкие отношения Гекаты с двойной фигурой Деметры и Коры становятся еще более удивительными.

Маленькая группа, триада ярких индивидуальных образов - такими показывает гимн трех богинь: Мать, Дочь и Богиню Луны - Гекату. Их священные скульптуры легко спутать, так как атрибутом каждой из них является факел. Эта эмблема согласуется с эпитетом *phosphoros* (утренняя звезда), который неоднократно упоминается в связи с Гекатой[36]. И поэтому ее называют «приносящей свет». Факел, который они держат, описан как «свет» (σέλας), а не как средство очищения (так воспринимают этот выразительный символ многие наши современники). «Принесение света» несомненно является важной частью природы богини, но факел характерен не только для Гекаты, он также играет важную роль и в культах Деметры и Персефоны. Один факел, два факела в руках одной богини, три факела в ряд[37] или «перекрещенный факел» с четырьмя огнями - все это атрибуты Деметры и Персефоны[38]; такое разнообразие доказывает, что мы имеем дело с определенным способом выражения, а не применения, с символом, а не со средством для достижения практической цели. В самом гимне Деметра появляется с двумя горящими факелами[39]. Дальнейшие исследования, выходящие за пределы гомеровского мира Зевса, убеждают нас, что мы не так уж неправы в своем предположении о том, что Геката - это еще одна Деметра.

По мере развития греческой религии даже в местах, где верховенство Зевса, столь характерное для гомеровской религии, было весьма устойчивым, обнаруживались некоторые божества, которые на окраинах эллинского культурного мира сохранили свою изначальную свежесть. Так, великая богиня города Фераи в Фессалии - *Ферайя* - пришла в Афины как иноземное божество. В этой богине с факелом афиняне узнали свою Гекату[40], в то время как и в своем фессалийском доме Ферайя была никем иным, как самой Деметрой[41]. Дочь Ферайи

↑ Конец страницы 131 ↑

↓ Начало страницы 132 ↓

тоже была известна как Геката, отличная от Гекаты, великой богини из Фераи, хотя очень похожая на свою мать[42]. В Деметре и ее дочери (в более примитивной форме, чем у Гомера или в Аттике) проявляются черты, которые позволяют им обеим называться Гекатой. Или, рассматривая это с иной точки зрения, можно сказать, что греки присвоили имя Гекаты богине, которая объединила в себе свойства луны, природу Деметры, характеристики Коры (не только Персефоны, но и *Артемиды).* К ней взывали как к дочери Деметры и дочери Лето43. Геката и Артемида, Тривия и Диана столь часто используются в античной литературе как равнозначные имена, что нельзя считать это совершенно безосновательным, равно как и отождествление Персефоны с луной[44] и Дианы с Луной (богиней)[45].

За триадой богинь в гомеровском гимне стоит идея связи между тремя аспектами мира - девушкой, матерью и луной -идея, подобная нераскрывшейся почке. Геката играет второстепенную роль, придерживаясь своего места на окраинах мира Зевса. И все же даже под правлением Зевса она сохраняет характеристики архаичного образа, предшествовавшего историческому образу Гекаты. Одной из таких характеристик, главной среди них, является *троичная форма,* которая появляется довольно поздно в художественных изображениях богини[46] и которая косвенно подтверждается Гесиодом. Автор «Теогонии» провозглашает ее могущественной повелительницей *трех* царств - земли, небес

и моря[47]. Он также говорит, что богиня уже заняла это положение во времена титанов, т.е. до Зевса и его миропорядка. Новый правитель мира воздал ей почести, оставив ее в прежнем величии.

Классическая фигура Гекаты в греческом мире всегда остается одинаковой - стоящей на треугольной подставке и с лицами, повернутыми в трех направлениях. От этой окостенелости образа пытались избавиться, переделав тройственную богиню в трех танцующих девушек. Позднейшие эпохи более строго придерживались характерного числа «3», строже, чем это делали в классический период - во времена Гесиода. Тот факт, что статуи *Гекаты* устанавливались на перекрестках

↑ Конец страницы 132 ↑

↓ Начало страницы 133 ↓

трех дорог и что эти места считались посвященными Гекате, не противоречит гесиодовскому или космическому понятию числа «3»: все разбегающиеся на три дороги перекрестки ясно указывают на возможность разделения мира на три части. В то же время, Геката как властительница духов предупредила греков, что тройное разделение, бок о бок с упорядоченным миром Зевса, обязательно оставит область хаоса, в которой аморфность примитивного мира может продолжать жить как подземный мир. Греки восприняли тройственность Гекаты как нечто идущее из подземного мира.

Но в древнейшие времена, до того как три лица Гекаты превратились в хорошо знакомых *Гекат,* эти три аспекта, видимо, были очень многими аспектами или реалиями мира, многими вариантами развития все той же идеи нераскрывшейся почки. Поэтому мы видим внутреннюю связь между Деметрой, Корой и Гекатой (и, таким образом, глубочайшую идею мифологемы, как она раскрывается в гимне) в образе, который *внешне* кажется наименее значительным, занимающим самое низкое положение среди образов богинь.

К идее Гекаты, кроме ее качеств Коры, также принадлежат ее связь с луной и примитивным миром привидений, а также материнство. Как Артемида или Мать-Земля она была коиротрофод, *няней и кормилицей* всех, кто рожден после нее[48]. В гимне Деметра играет эту роль как няня младшего сына царя Элевсина. И наша заинтересованность в Гекате ведет прямо к *ее* образу. В ее образе также содержатся элементы, которые составляют основную идею гимна. И мы не должны ни на мгновение забывать, что ближе всего к этой фундаментальной идее подходит не идея классической или поздней Гекаты, а идея, объединяющая первоначальных *Деметру и Гекату в одном лице.*

5. Деметра

Сфера человеческих реальностей, таких как девичество и материнство, расширяется в гимне Деметре, поскольку теперь

↑ Конец страницы 133 ↑

↓ Начало страницы 134 ↓

благодаря Гекате она включает в себя связь с Луной. В то же время сама Деметра возвращает нас назад к чему-то чисто человеческому. «Богиня, посвятившая себя вечной скорби по пропавшей дочери» - так описывает специалист по греческой

скульптуре ее знаменитую сидящую статую, найденную в Кни-досе[49]. Эти слова можно также отнести и к Деметре из гимна. В начале своего повествования поэт описывает похищение Персефоны, и далее в произведении преобладают боль и печаль божественной матери. Даже когда мать и дочь вновь соединяются, остается некоторая горечь, потому что Персефона съела немного граната, когда была со своим мужем, и теперь треть каждого года она должна проводить с ним[50]. Мать никогда уже не сможет вернуть свою дочь.

Это подлинно человеческое горе, хотя *не только* человеческое. Пока ее дочь отсутствует, богиня не позволяет земле плодоносить, и только так она принуждает богов вернуть ей дочь. И только когда желание удовлетворено, она вновь позволяет расти цветам и плодам. Она «позволяет» всему этому «выйти из-под земли»[51]; ей поклоняются как Анесидоре, Хлое («Зеленой») и Карпофоре («Приносящей плоды»). Как Хорофора она приносит с собой благоприятную пору года. Наука до сих сомневается по поводу того, можно ли отождествить ее с землей или с зерновыми, или может вообще следует рассматривать ее как представительницу внеземных сил. У любого из этих трех взглядов есть свои приверженцы. Для того, чтобы решить в пользу того или другого, мы должны понять, какова была точка зрения Гомера.

Деметра говорит о себе в гимне, что она приносит величайшую пользу и величайшую радость и богам» и людям[52]. И ни слова о том, что она учила людей обрабатывать землю, радоваться собственному урожаю. Она могла бы это сделать так, как это делала Афродита (та учила *своему* «делу» - любви -каждый раз, когда ей этого хотелось). Афродита - это сама любовь, великая богиня, которая является космическим принципом и идеальным образцом своего «дела», которое только благодаря ей и возможно. Когда Афродита становится психической

↑ Конец страницы 134 ↑

↓ Начало страницы 135 ↓

реальностью, любовь - уже неизбежное и очевидное явление. Равным образом очевидно, что для поэта образ Деметры включает в себя идею сельского хозяйства, а ее судьба связана с зерном.

Но богиня отнюдь не *показывает* людям, что нужно делать с зерном. Она показывает,- после того, как земля начала плодоносить,- *Элевсинские мистерии.* Мифический царь этой местности и его сыновья узнают от нее тайны культа, в которые поэт не имеет права нас посвятить. Ему судьба позволила видеть непередаваемые труды Деметры: непосвященному же суждено уйти во мрак смерти, не узнав этой радости[53].

Вот что мы узнаем от гомеровского поэта. Для него зерно -это самоочевидный дар богини. То же, что Деметра показывает смертным помимо этого, достойно того, чтобы об этом упомянуть, но это нельзя назвать - ἄρρητον. Невозможно представить себе гимн без этого намека на загадочный, неземной дар богини. Но нет нужды в поэтическом произведении для того, чтобы рассказать нечто очевидное и уже молчаливо предполагаемое, каковой является связь между Деметрой и зерном[54]. Не менее важны для гимна вышеуказанные связи между свадьбой и смертью, девичеством и луной. На этом очевидном фундаменте основывается нечто особенное, что делает и показывает богиня. Одним из символов, который использовался в Элевсинских мистериях по указанию Деметры, был единичный колос зерна[55]. Таким образом, этот *самоочевидный* дар богини служит для выражения того, что открывалось только

посвященным. Суть идеи Деметры предполагает *колос зерна и материнство* в качестве своей естественной оболочки и личины. Все три аспекта - Богиня Мать, Богиня Зерна и Богиня эзотерических мистерий - принадлежат фигуре Деметры, ни один из них нельзя от нее отмыслить; особенно тесно связаны в гимне два последних.

В гимне странное поведение Деметры как кормилицы как раз и основывается на этих двух аспектах. Когда никому еще неизвестная богиня появляется в Элевсине и предлагает себя в качестве кормилицы дружелюбным дочерям царя, они пред-

↑ Конец страницы 135 ↑

↓ Начало страницы 136 ↓

лагают ей ухаживать за младшим сыном царя - Демофонтом. Каждую ночь она тайно опускала его в огонь - этот необычный метод достижения бессмертия был единственной установленной ею платой! Поэт сравнивает ребенка с горящим факелом (δαλός). Возможно, он имел в виду ту большую роль, которую факел играл в ночных празднествах Элевсина. Мифологическая картина младенца в огне[56] согласуется с тем фактом, что в мистерии празднование рождения божественного младенца проводилось при большом количестве света. Пойманная во время странного и ужасного действия, богиня словами мистического откровения говорит о *неведении* людей[57]. Если бы они умели отличать добро от зла, говорит она, они бы поняли значение этого кажущегося смертоносным действия.

Смысл этого поступка - добра, замаскированного под зло,- *бессмертие.* В этом не может быть сомнения. Вряд ли нужно указывать на то, что поведение Деметры не является «антропоморфным». Остаться живым, пройдя сквозь огонь, и получить бессмертие - не человеческая судьба. Потому ли богиня переступает границы человеческого, что она является единственной правительницей в своем царстве, которое включает в себя *судьбу зерна!* И не только благодаря своей *силе,* но благодаря своей *форме!* Можно было бы так считать, если принять во внимание, что человек доводит растение Деметры до готовности к употреблению *в огне.* Поджаренный или выпеченный хлеб (т.е. смерть в огне) - такова судьба зерна. И тем не менее, любое зерно бессмертно. «Я не умер», - так поет Бог Кукурузы мексиканских индейцев Кора после того, как его предают огню[58]. «Мои младшие братья (человечество) появляются только однажды. Разве они умирают не навсегда? Но я никогда не умираю, я вечно возрождаюсь...» Вместе с другими племенами мексиканских индейцев, индейцы таумары проводят новорожденных мальчиков (на третий день после рождения) через церемонию, очень похожую на церемонию, которой индейцы Кора подвергают стержни кукурузных початков,, символизирующих Бога Кукурузы: из стеблей они делают большой костер и проносят ребенка через дым три раза

↑ Конец страницы 136 ↑

↓ Начало страницы 137 ↓

во всех четырех направлениях. Как объясняют сегодня, они проделывают это для того, чтобы ребенок рос здоровым и имел успех в жизни, например, «в выращивании кукурузы»[59].

Из всех найденных аналогий[60] эта подходит более всего. Деметра

обращается с Демофонтом так, как если бы он был зерном. Но не для того, чтобы сделать из него преуспевающего крестьянина. Случай с Демофонтом так же ясно, как и весь гимн, указывает на то, что бессмертие - это один из даров Деметры. И это бессмертие сродни бессмертию зерна. Но сразу же возникают старые вопросы: не следует ли понимать бессмертие Деметры метафорически? Не была ли богиня до того, как она стала полностью антропоморфной, «Богиней Кукурузы», так что початок спелой кукурузы считался символом сущности материнства? И соответственно, может быть, ее дочь только с виду является девушкой, а на самом деле - растением? В поздней античности слово κόρη считалось женской формой слова κόρος (росток)[61]. Другое древнее толкование (в том же духе) усматривало в похищенной дочери Деметры зерно, которое должно быть посеяно[62]. Исчезновение обеих (подобное смерти) и их похожее на воскресение возвращение говорят в пользу этой точки зрения. Однако даже в античности эти интерпретации были всего лишь рационалистическими объяснениями, которые переворачивали смысл, данный религией: для религиозного человека скорее *зерно* выражало невыразимую божественную реальность, нежели богиня, дочь Деметры, выражала зерно. Фигура Персефоны-Коры могла бы быть аллегорическим эквивалентом зерна, но они настолько идентичны, что могут быть взаимозаменимыми. Обе указывают на тот невыразимый смысл, на который намекает имя этой Коры uppiltoç koύpα: Дева, которая должна остаться без имени[63].

Мать, отделенная от дочери, и скошенный колос - два символа чего-то невыразимого и болезненного, скрытого Деметрой как аспектом мира, но в то же время приносящего утешение. Это утешение содержится в самой Деметре и выражается в Элевсинских мистериях. Рассматриваемая в целом, идея Деметры не ограничивается чисто человеческими фор-

↑ Конец страницы 137 ↑

↓ Начало страницы 138 ↓

мами и отношениями, не исчерпывается она и великой реальностью зерна. Но именно эта нечеловеческая реальность делает идею более всеобъемлющей, чем это выглядит в чисто человеческом выражении. Образ зерна совмещает в себе образы и начала и конца, и матери и дочери, и именно поэтому он выходит за пределы индивидуального к вечному и универсальному. Именно *зерно* всегда уходит в землю, именно зерно, скошенное, Когда оно нальется золотом, но ставшее полным и здоровым семенем, остается целым, матерью и дочерью воедино.

Символичность зерна в религии Деметры подтверждается на каждом шагу. К примеру, скошенный колос в Элевсине, пять перекрещенных стеблей пшеницы, нарисованных на вазе[64] в маленьком храме,- это достаточное свидетельство. Две великие богини (также называемые во множественном числе Δαμάτε-ρες)[65] ничуть не теряют от того, что выражены посредством зерна, наоборот, они становятся более великими, более всеобъемлющими, более космичными. Именно здесь кроется настоящая религиозная ценность всего, что в судьбе зерна напоминало грекам судьбу Персефоны. И можно ли указать на что-либо, что бы им об этом не напоминало? Невозможным представляется, пожалуй, только сведение всей мифологемы матери и дочери и бесконечного количества ассоциаций (раскрывающихся подобно почке) лишь к судьбе зерна и ее чисто аллегорическое толкование. Мифологическая идея не придерживается каких-либо исключительно естественных процессов - она обогащается ими и в свою очередь обогащает их.

Она берет у природы, но и возвращает, и именно в этом смысле мы должны рассматривать соотношение мифа о Персефоне с судьбой зерна.

В Аттике, кроме менее значительных мистерий в Аграи и великих мистерий Элевсина, существовало множество других празднеств, связанных с Персефоной. Два из них происходили во времена посевной: Элевсинские мистерии и празднество женщин (Тесмофория, куда мужчины не допускались). Оба праздника, следуя примеру поста Деметры, включали пост, и, таким образом, оба были связаны с пропажей Коры, что и

↑ Конец страницы 138 ↑

↓ Начало страницы 139 ↓

являлось причиной поста. С тех пор именно посев напоминает грекам об исчезновении Коры.

Связь между севом семян и исчезновением в подземном царстве подтверждается дальнейшим соответствием мифа и культа. Орфические варианты мифологемы свели события гомеровского гимна к достаточно примитивному сюжету[66]. Появляется свинопас по имени *Эвбулей* (это также имя Гадеса); он является свидетелем похищения, потому что его свиньи были поглощены землей вместе с Персефоной. Как показывают сами источники, эта история была порождена[87] обычаем помещать в яму *поросят* в честь двух богинь. Мы узнаем об этом в связи с праздником Тесмофоры; но и так ясно: между бесцеремонным обращением с поросятами и севом семян существует связь.

Свинья - это животное, которое приносят в жертву Деметре. С одной стороны, там, где она посвящается Элевсинским мистериям, она называется δέλφαξ[68] - «утробным животным» земли, точно так же, как дельфин был «утробным животным» моря[69]. Традиционно считалось, что Деметра примет такую жертву, как беременную свинью[70]. Животное-мать - подходящее приношение Богине-Матери, свинья в яме - подходящее приношение ее исчезнувшей дочери. Как символы богинь *свинья и зерно* являются наилучшими параллелями. В культе использовались даже расчлененные тела свиней: зловонные останки собирали и возлагали на алтарь, что также должно было способствовать успеху сева[71]. И если таким образом параллель свинья - зерно обращает наше внимание на гниение, то это, несомненно, напомнит нам, что зерно *разлагается* под землей, и тем самым состояние плодоносной смерти намекает на Кору, исчезающую в царстве мертвых.

Таким образом, в идее Деметры присутствуют элементы разложения, связанные с подземной жизнью Коры. Рассматриваемая в рамках мифа о Персефоне, плодотворная смерть зерна, религиозный смысл которой подчеркивают особенности принесения в жертву свиньи, получает символическое значение и может быть использована в качестве притчи, выражающей

↑ Конец страницы 139 ↑

↓ Начало страницы 140 ↓

другую идею: «Истинно, истинно говорю я вам, если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одиноким; а если умрет, то принесет много плода»[72]. Похороненные и оставленные гнить в земле зерно и свинья указывают на мифологические события, и благодаря соответствующему истолкованию становится совершенно ясным их священный смысл.

На этом совпадение между развитием естественного природного процесса и мифологическими событиями прекращается. Персефона проводит в подземном мире *треть* каждого года. Длится ли «плодотворная смерть» зерна так же долго? Новый урожай прорастает гораздо раньше[73]; а Деметра, мать, гордящаяся своей дочерью (проросшим зерном), появляется в золотом убранстве колосьев гораздо позже. Согласно мифу, спелые зерна пшеницы должны были бы упасть на землю (сцена их смерти и воскресения) сразу же после отделения от «матери». И первоначально, когда зерно росло в диких условиях, все именно так и происходило. По-видимому, соответствующая мифологема так же стара и связана скорее с естественным процессом, чем с искусственным. Действительно, даже в ранней античности зерно хранилось в специальных помещениях и в специальных емкостях, почти как в гробнице; семенное зерно хранилось почти по четыре месяца[74], но его оберегали *от* порчи и снова возвращали к жизни. Это уже никак не связано с мифом. Зерно в склепах Элевсина являлось частью *сокровища храма* Деметры и должно было храниться долгое время.

Таким образом, треть года не может быть объяснена как простая аллегория сельскохозяйственного процесса. Трехчастное разделение неразрывно связано с примитивной формой богини Деметры, являвшейся также и Гекатой, которая в свою очередь могла бы претендовать на имя правительницы трех царств. Кроме того, ей свойственны три основные черты: связь с луной, зерном и царством мертвых. Священное число 3 богини - это число именно подземного царства. Оно превалирует в хтонических культах античности[75]. Разделение года на три части в мифе о Персефоне соответствует не природному процессу, а мифологической идее.

↑ Конец страницы 140 ↑

↓ Начало страницы 141 ↓

6. Персефона

Божество, обладающее несколькими аспектами, вполне может являться только как *один* из них, с которым его связывают в данный момент. Именно так и происходит с верховной богиней, которая также может быть названа Гекатой. В своем аспекте Персефоны она экземплифицирует греческую идею *небытия*[76], как Деметра она - эллинская форма идеи Всеобщей Матери. Тем из нас, кто пытается рассматривать греческие божества как несмешанные типы, придется свыкнуться с идеей дуальности двух абсолютно разных богинь. Но им также придется понять, что в греческой религии идея небытия принимает на себя роль источника бытия[77]. Это поможет им понять глубоко укорененную тождественность этих двух разных, но в то же время тесно связанных фигур. С другой стороны, те, кто не склонен к такому пониманию, могут впасть в соблазн удовлетвориться объяснением о последующем поверхностном слиянии двух изначально независимых друг от друга богинь.

Разумеется, нет никаких свидетельств этого слияния, а связь между богинями никак нельзя назвать поверхностной. Уже само место, где согласно современным взглядам осуществилась эта «поверхностная» связь (Элевсин), указывает, насколько глубоко были связаны Кора и Деметра. Невероятно, чтобы дочь была совершенно независима изначально от своей матери как богиня; но, как мы увидим, изначальная *тождественность* матери и дочери вполне вероятна. Вся жизнь Персефоны вмещается в эпизод, который в то же время является историей страданий Деметры. Жизнь дочери раскрывается как

мгновение в жизни ее матери, вспыхивая только для того, чтобы угаснуть в следующий момент:

...совершает причудливый параболический
полет, опускается и исчезает...

Кору, появляющуюся с Деметрой, можно сравнить с великой богиней *Герой.* В древней Аркадии[78] Гера обладала тремя формами: девы (παῖς), женщины (τελεία) и скорбящей женщины (хнра). Как τελεία она содержит в себе *свою собственную девичью*

↑Конец страницы 141 ↑

↓Начало страницы 142 ↓

ипостась. "Ηρα παῖς - для постоянного спутника[79]. Это, так сказать, статический или пластический способ выразить то, что рассказано в динамичной мифологической форме в рассказе о Гере, выходящей после купания из источника Канатос и всегда остающейся девственницей[80]. Как мать Гебы она всегда содержит Гебу в себе; и как χήρα она наделена характеристиками, которые напоминают нам о скорбящей и обвиняющей Деметре.

Сравнение с Герой и ее дочерью можно считать простой аналогией, а вопрос о том, нужно ли обеих рассматривать как развитие одной и той же мифологической идеи, можно оставить без ответа. Архаические образы Деметры - яркое доказательство того, что они всегда сохраняют в себе собственную девичью форму. В Аркадии были известны две такие Деметры, или, точнее, одна, имеющая два имени: темная, древняя от старости богиня, чья горькая злость делает ее похожей и на "Ηρα χήρα, и на скорбящую Элевсинскую мать[81]. В Фигалии ее называли Черной (Δημήτηρ μέλαινα), в Тельпусе - Деметрой Эринийской. И там и там бытовала одна и та же легенда о ней, легенда, которая мифологически выражает глубоко укорененную тождественность богинь - первичной Деметры и первичной Коры.

Это - мифологема свадьбы сопротивляющейся богини, а ее наиболее известный вариант дошел до нас в начале эпического цикла *Cypria*[82]*.* Здесь невеста - изначальная Кора -именовалась *Немезидой,* а жених и соблазнитель - *Зевсом.* Преследуемая желанием бога, богиня перевоплощается в различных животных, живущих на земле, в воде и в воздухе. В облике диких птиц первобытного болота (она - гусыня, он -лебедь) они празднуют свою свадьбу. Но эта свадьба была и осталась насилием. Любовь не могла смягчить богиню; последняя покорилась силе и превратилась в вечную мстительницу Немезиду. Поэтому Кора, которую она родила, была названа *Еленой.* У дочери были признаки Артемиды от ее артемидоподобной матери - невольной невесты Зевса, а также черты Афродиты, которые были причиной ее постоянных похищений. Но в ее похищениях и мести, жертвой которой пало такое множество смертных, природа ее матери только повторяла

↑ Конец страницы 142 ↑

↓ Начало страницы 143 ↓

саму себя. Елена - вечно молодая Немезида, желающая быть похищенной и всегда жестоко мстящая впоследствии.

Похожую историю рассказывали в Аркадии о Деметре, чье прозвище - *Erinys* - означает то же самое, что и Немезида Ее тоже преследовал бог - Посейдон,- чье имя просто означает, что он стал супругом Деметры[83]. Она также приняла форму животного, чтобы убежать от искусителя. Наш источник сообщает только о ее превращении в кобылицу, и в этом облике ею овладел Посейдон, сам ставший *конем.* Однако отличительными чертами ее изображения в Фигалийской пещере являются не только голова лошади со «змеями и другими животными, вырастающими из нее», но и изображение дельфина и птицы, очевидно, голубки. Водное животное и воздушное существо, по-видимому, указывают на два других царства, где помимо земли могли произойти остальные превращения преследуемой богини. Кору, рожденную от брака в Фигалии подобного браку Немезиды, называл« «Владычицей» (Δέσποινα), то есть одним из ритуальных имен Персефоны. Наш источник далее упоминает о том, что в Фигалии дочь была *не* лошадью и что в Тельпусе она была существом, «которое должно остаться без имени» до освящения, и что у нее там был брат, который был конем - *Areioп.* Таким образом, изначальная Деметра возродилась в своей таинственной дочери с ее братом-конем точно так же, как Немезида - в Елене.

Но самым странным из всех кажется объяснение темного эринийского аспекта богини. Она разгневана похищением своей дочери *и в то же время* браком, совершившимся благодаря этому похищению, который является ее собственной судьбой. В дошедшей до нас легенде говорится, что ею овладел Посейдон, когда она искала свою похищенную дочь. Этот поворот *удваивает* элемент *насилия,* ибо богиня - как Кора - пережила его *на себе.* В результате этого насилия родилась дочь по имени «Владычица» или «Та, которая должна остаться без имени». Богиня становится матерью; вызывает в ней гнев и скорбь участь Коры, которая подверглась насилию *в ее собственном существе,* участь Коры, которую она немедленно об-

↑ Конец страницы 143 ↑

↓ Начало страницы 144 ↓

ретает и в которой она вновь дает рождение *самой себе.* Идея изначальной богини Матери-Дочери, которые представляют собой единое существо, в своем истоке в то же время является идеей *повторяющегося рождения.*

Войти в образ Деметры означает быть преследуемой, ограбленной, подвергнуться насилию, не понимать смысла происходящего, гневаться и скорбеть, но потом получить все обратно и родиться снова. И что же все это может быть, если не попытка осознать универсальный принцип жизни, судьбы всего смертного? Что же тогда остается для образа Персефоны? Вне сомнений то, что образует структуру живого существа *помимо* этой бесконечно повторяющейся драмы рождения и смерти, т.е. *уникальность* каждой личности и ее *плененность небытием.* Уникальность и небытие, но не понятые философски, а увиденные воплощенными в образах, или, скорее, как образы в лишенном формы бестелесном царстве Гадеса. Здесь правит Персефона, навсегда ставшая выражением уникальности и небытия. Ее уникальность, если рассматривать ее философски, образует то, в отношении чего даже небытие *существует* (έσπ κατά η)[84]. Если бы не было этой уникальности, если бы ничто не начиналось в небытии, тогда царства Гадеса не существовало бы; в отношении к чистому ничто его не было бы вообще, даже в аспекте прошлого.

Гомер представляет себе царство Гадеса аморфно - так, как мог представлять себе древний грек,- т.е. с неопределенными формами и без каких-

либо контуров и связующих линий. При изображении мира мертвых у него не находит применения метод, характерный для архаического искусства: создание наводящих ужас монстров и гибридов. Существа такого рода столь же мало соответствуют его стилю, сколь и его представлению о царстве теней. Так, пройти через врата Гадеса и перейти через реку душе Патрокла мешает не какой-либо страшный образ. (Врата Гадеса, река, и даже дом Гадеса» по которому странствует душа Патрокла, как бы находятся в текучем состоянии, между ними не видно границ, только по сравнению с царством живых они представляют собой нечто

↑ Конец страницы 144 ↑

↓ Начало страницы 145 ↓

совершенно иное.) Вместо одного жуткого чудовища целое царство мертвых поднимается, чтобы противостоять входу души еще не похороненного человека,- аморфное царство теней как собрание всех душ: τῆλέ με έίργουση ψυχαί εϊδωλα

Каждая в отдельности, души не бесформенны: они - *образы ушедшего* (είδωλα καρόντων), но эти образы отнюдь не подобны трупам. В них нет ничего от «живых трупов»[86], которые фигурируют в историях о призраках у стольких народов мира. У души Патрокла по-прежнему прекрасные глаза героя, хотя у трупа они уже давно разложились[87]. Είδωλα в царстве мертвых фактически представляют собой *минимально выраженную форму;* они - образ, которым скончавшийся благодаря своей уникальности обогатил мир[88]. Над неисчислимыми «образами» всего, что когда-либо существовало, смешанными в неопределенную и лишенную черт массу, правит вечно уникальная *Персефона.*

В «Илиаде» при каждом упоминании она получает титул έτταινή («ужасная»), который в равной степени предполагает и почитание и страх; также она неразрывно связана с правителем мира мертвых. Ее мужа иногда называют Гадесом, иногда *Зевсом подземного мира.* И несомненно, жена этого Зевса является великой богиней, которой все смертные подчиняются так же, как они подчиняются этому второму Зевсу - правителю мира в его аспекте, связанном со смертью. Здесь перед нами - устрашающие стороны Персефоны, на которые гомеровская поэзия только намекает и которые лишь неявно ассоциируются с ней или с ней и с ее мужем как с неразделимой парой. Эти ассоциации не дают четких контуров для формирования конкретного, чудовищного образа, как, например, Черная Деметра в Фигалии. Но хотя Гомер не рисует нам никакого страшного призрака, он делает эту связь (в девятой книге «Илиады») еще более очевидной, не оставляющей сомнений. В какой-то момент *Эринии* призываются во множественном числе. Однако проклятие услышано и осуществлено не неопределенной массой мстительных духов, но подземным Зевсом и Персефоной[89]. Во второй раз проклятие обращено к правителям подземного

↑ Конец страницы 145 ↑

↓ Начало страницы 146 ↓

мира. Произносящая проклятие бьет землю руками. Услышано же оно было Эринией, таинственной богиней, живущей в мрачных нижних областях Этеба[90].

Можно двояко рассматривать эту связь Эринии с правителями подземного мира. В одном случае, начиная с рассеянного состояния различных аспектов богов и подразумевая их *последующее* мифологическое сочетание, приходя к

пониманию мифологии как, в лучшем случае, координирующей, приукрашивающей деятельности сознания. Для нас же такой способ неприемлем. В качестве начала мы берем мифологические идеи, которые легко узнать благодаря их древнему *богатству и многосторонности.* В этом случае мифология понимается как *создание* богов сознанием в том смысле, что в мире появляется нечто реальное и значимое[91]. Перед сознанием открываются вневременные реальности, открываются в *формах,* которые представляют собой ступени процесса развертывания, подобного распускающейся почке, причем каждый этап развертывания в конце концов ведет к распаду. Но для нас важна не .эта последняя ступень, не Эринии как духи мщения, или Деметра и Персефона, существующие бок о бок, а историческая *Деметра-Эриния,* которая содержит в себе свой собственный образ Коры - Персефоны.

«Одиссея» предоставляет доказательство того, что смертельные силы, связанные с гомеровским подземным миром, можно рассматривать как указания на эту богиню. Одна из таких сил - способность устрашать, внушать непреодолимый ужас, *превращать в камень* - дана *голове Горгоны.* Одиссей помнит об этом, когда видит приближающуюся к нему неисчислимую толпу мертвецов; возможно Персефона послала голову Горгоны от Гадеса![92] Масса теней и ужасных призраков представляют собой, соответственно, *неопределенное* и *определенное* проявления царства мертвых. И хотя это царство является владением Персефоны и ее мужа, определенная его форма указывает на изначальную Деметру.

Существовала общая легенда о Черной Деметре, в которой, можно сказать, проявляются горгоноподобные черты, и о Демет-

↑ Конец страницы 146 ↑

↓ Начало страницы 147 ↓

ре-Эринии. Богиня с лошадиной головой характеризовалась еще и тем, что у нее «из головы росли змеи и другие животные». Голову Горгоны, соединенную с телом лошади, можно видеть на архаическом изображении убийства Медузы[93]. Медуза с головой Горгоны, как и Деметра, была невестой Посейдона. Как и Деметра, она дала рождение коню - Пегасу и загадочному сыну по имени Хрисаор, по прозвищу Деметры Хрисаоры. Более внимательное рассмотрение показывает, что важнейшие черты судьбы Персефоны свойственны также судьбе Медузы: она тоже была единственным членом божественной триады - триады Горгон,- которую ждала *насильственная смерть*[94].

Кроме того, похищение Коры и убийство Медузы связаны именем убийцы. Слово «Персефона» (у Гомера «Persephoneia», аттическая «Perrephatta») вполне может быть доэллинским словом, которое со временем приобрело греческую форму; скорее всего оно связано с именем убийцы Медузы - *Персея*[95] и может быть понято на греческом языке как «та, которая была убита Персеем»[96]. У Персея, в свою очередь, много общего с Гадесом. С одной стороны, он носил шапку Гадеса, которая делала его невидимым, а в Лерне он был практически идентичен Гадесу. Он погрузил Диониса в воды, которые в данном случае, вероятно, символизировали подземный мир[97] И на этом сходство судеб Диониса и Персефоны не заканчивается. Мы не будем здесь рассматривать это подробнее, а займемся одним аспектом убийства Медузы.

Голова Горгоны была отсечена *серпом* - старинным мифологическим оружием, с помощью которого Кронос оскопил Урана[98]. И если что-то и может пролить свет на *смысл* использования этого инструмента, так это тот факт, что с

древнейших времен этот луноподобный инструмент использовался для отрезания того, *что содержит в себе семя,* т.е. стоящего колоса. Это похоже на то, как если бы нечто *лунное* было обречено принять смерть от чего-то *имеющего форму луны.* В любом случае определенные черты в судьбе Медузы объединяют эту богиню с невестой, зерном и аспектами Персефоны, связанными со смертью.

↑ Конец страницы 147 ↑

↓ Начало страницы 148 ↓

Или, рассматривая это с другой стороны, можно сказать, что через образ Персефоны, величественной царицы Гадеса, мы улавливаем образ Горгоны. То, что философски мы понимаем как элемент *небытия* в природе Персефоны, мифологически предстает как отвратительная голова Горгоны, которую богиня посылает из подземного мира и которую она сама носила в своей архаической форме. Конечно, это не есть *чистое* небытие, которого живые избегают как чего-то *с отрицательным знаком:* чудовище узурпировало место невообразимо прекрасного, ночной аспект которого днем есть нечто наиболее желанное.

Если бы мы хотели выяснить происхождение этого символа, мы должны были бы углубиться в изучение предшественников двух других великих образов Коры - Артемиды и Афины. Здесь мы тоже встретили бы голову Горгоны. Афина носит ее на груди, и в архаических памятках Медуза выступает как примитивная форма Артемиды, повелительницы диких животных[99]. Также у нее есть крылья Немезиды. В ее наиболее древнем аспекте (как Медуза и Немезида) Артемида оказывается идентичной с изначальной Деметрой и, таким образом, с Персефоной. Изображение убийства Медузы - наиболее древняя форма судьбы Персефоны - на фронтоне древнего храма Артемиды в Корфу служит напоминанием об этом примитивном мифологическом состоянии[100].

Отсюда вырастает классическая фигура Персефоны, чистой и красивой, подобной Артемиде и Афродите одновременно, а также и Елене, которая сама дочь Немезиды. Ее горгонические черты остаются на заднем плане. В храме Персефоны в Нижней Италии[101] есть небольшой барельеф, изображающий уход Коры и ее похищение. Это достойно самой Афродиты: крылатые купидоны правят колесницей, везущей богиню. Можно даже подумать, что свой триумф отмечает не Персефона, а Афродита. И действительно, можно было бы указать на *Афродиту Epïtymbidia* или *Tymborychos*[102], богиню могил и мертвых. И величественная красота Персефоны, и самое ужасное ее уродство имеют свое обоснование. Небытие может принять пленитель-

↑ Конец страницы 148 ↑

↓ Начало страницы 149 ↓

ный облик, а богиня мертвых может явиться в виде гетеры. Такими были сирены Кирка и Калипсо, но не греческая Персефона. Ее красота рождается из того, что мы назвали ее *уникальностью.*

В мире живущих и умирающих, то есть в мире Деметры и Персефоны, существует глубокая связь между уникальностью и красотой. Мы можем рассматривать ее с точки зрения только красоты, как это делал Винкельман (подсознательно имея в виду Персефону), сказав: «Строго говоря, красивый человек красив всего лишь на мгновенье». Но мы можем посмотреть на него в аспекте того мгновения, после которого является небытие как черная бездна. В

такие моменты красивое выходит на поверхность во всем своем великолепии, и даже смертная девушка Антигона, направляясь к своей свадебной комнате (могиле), похожа на «прекрасную Персефону»[103].

7. Индонезийские образы Коры

Создается впечатление, что парадоксальность мифологических идей, *fans et origo** нашего разговора, усложнилась до такой степени, что становится уже недоступной пониманию. Мы предположили, что в основе двойной фигуры Деметры и Коры лежит идея, которая включает в себя обеих и которая, подобно нераскрывшейся почке, будучи наполненной странными ассоциациями, развертывается в трех богинь - Гекату, Деметру и Персефону. Но непонятным остается не развертывание идеи; его возможность подкрепляется многочисленными мифологическими примерами смешанных и взаимозаменяемых форм изначальной Деметры или Немезиды. Что действительно трудно понять, так это странные ассоциации.

В качестве примера можно привести странное уравнивание свадьбы и смерти, свадебной комнаты и могилы. Свадьба в этой связи носит характер убийства: жестоким насильником является сам бог смерти. С другой стороны, брак сохраняет

*Источник и начало *(лат.).*

↑Конец страницы 149 ↑

↓Начало страницы 150 ↓

свое истинное значение как союз женщины и мужчины. Однако это ведет не только к причитаниям празднующих, но и к непристойным речам и к осмеиванию непристойных действий. Примером этого (в том числе и причитаний) является сама Деметра, когда она позволяет развеселить себя бесстыдной старой женщине. (В гимне имя старухи, *lambe,* намекает на непристойные речи, в то время как имя, которое она имела в орфических вариантах[104],- Baubo или «брюхо» - намекает на не-пристойное поведение.) Мы можем говорить о взаимосвязи *смерти и плодородия,* но последнее остается для нас настолько неясным, что мы усматриваем его символ в беременной свинье. Другая своеобразная связь - связь между двусмысленным эпизодом похищения Коры Гекатой. В центре сферы влияния Гекаты находится луна. То, на что луна изливает свой свет, в свою очередь, в высшей степени неоднозначно: с одной стороны, мы сталкиваемся здесь с материнской заботой о развитии и росте всех живых существ, с другой стороны - еще большей долей непристойности и с присутствием смерти[105] - не в смысле невесты, умирающей для того, чтобы дать жизнь, но в смысле всяческих привидений и колдовства. Гекате соответствует *собака* - животное, воющее на луну, что для греков было последней степенью непристойности. Можно было бы определить мир Гекаты *как лунный аспект мира Деметры.* Но необходимо добавить, что в то же время он является искаженным аспектом мира могущественной Артемиды - женщины-охотницы и *танцовщицы.* Плодородие и смерть неким образом связаны с этими аспектами управляемого луной мира. Третья странная связь - это связь с растением, которое *служит пищей всему человечеству.* Это не просто вопрос аллегорий (т.к. даже сам по себе символ зерна не может целиком охватить идею первичной богини, олицетворяющей мать и дочь одновременно) или случайной связи между луной и определенными явлениями в человеческой и растительной жизни. В данном случае луна не

является *primum movens**;

*Нервный двигатель (лат.).

↑ Конец страницы 150 ↑

↓ Начало страницы 151 ↓

она страдает точно так же, как человек или растение. Скорее, это вопрос некоего *события в пашем космосе,* которое в мифологии может быть выражено в равной степени и символом луны, и символом зерна или женщины. Тем самым под видом одного образа выступает другой. Поэтому-то образу Коры уделяется столько места.

Все это характерно не только для древних греков, но и для такой отдаленной от древней средиземноморской культуры части света, как индонезийский архипелаг. То, что Коры могут быть обнаружены и здесь, доказывает, что эти кажущиеся нам непостижимыми факты существовали не единожды и не только в мифологии какого-то одного народа. Эти Коры неожиданно вышли на свет в результате экспедиции Фробениуса на остров Серам. Руководитель экспедиции и издатель большой коллекции мифов, д-р Йенсен, и предполагать не мог, какое впечатление произведет на исследователей образа Персефоны потрясающее сходство с ней божественной девы *Хайпувеле,* в честь которой Йенсен называет свою новую коллекцию[106]. Тем важнее наблюдения, которые он излагает в предисловии к книге.

Эти наблюдения основаны не только на индонезийском материале, но и на других, более значительных этнологических находках, главным образом африканских. Д-р Йенсен утверждает, что у большинства народов мысль о факте смерти всегда сопряжена с мыслью о произведении потомства и увеличении человечества. Жители острова Серам говорят, что первые люди не умирали до тех пор, пока не попробовали кокос. И только после этого они могли вступать в брак. «Везде, где в мифе прослеживается связь между смертью и плодородием,- делает Йенсен второй вывод,- главное ударение делается на взаимосвязи людей и растений». В таком смысле следует понимать тот факт, что в мифологеме о великой Хайнувеле первая смерть среди людей стала результатом убийства, и только после этого появились полезные растения. Кроме того, необходимо упомянуть в данном случае о тесных отношениях между девой *Хайнувеле* и луной. И в результате мы получим следующую картину: «В центре этого мифологи-

↑ Конец страницы 151 ↑

↓ Начало страницы 152 ↓

ческого взгляда на мир находится связь между смертью и, продолжением рода; и это же выражается многими другими народами в образе *растения* как формы существования и в феномене умирающей и возрождающейся *луны".*

Таким образом, религиозные взгляды самых разных народов дают этнологу возможность закрепить всю систему связей, лежащих в основе мифологемы о Персефоне. Еще более удивительным, чем соответствие принципа, является соответствие деталей в индонезийском мифе о Коре, которое указывает не просто на ту же фундаментальную идею, подобную почке, но на далеко идущее сходство в процессе ее раскрытия и развития. Это особенно поражает при сравнении двух его вариантов: соблазнение *Рабие* и убийство *Хайцвеле.* Рабие имя девы-луны.

Хайнувеле иногда именуется Рабие-Хайнувеле; но в ней больше сходства с растением, в то время как характер Рабие явно лунного происхождения.

За Рабие сватается *Тувале,* человек-солнце. Но родители не хотят отдавать ее замуж за него. Вместо нее на брачное ложе они кладут мертвую свинью. Поэтому Тувале возвращает сва-дебное приданое и уходит. По прошествии нескольких дней Рабие уходит из деревни и становится на корни деревьев. «Как только она встала на них,- рассказывается в мифе,- корни стали медленно погружаться в почву и *она вместе с ними.* Она боролась изо всех сил, но не могла выбраться и увязала все глубже и глубже. Она позвала на помощь и вскоре прибежали жители деревни. Они пытались откопать Рабие, но чем больше они боролись, тем глубже она погружалась. Когда Рабие оказалась в земле по шею, она сказала своей матери: „Тувале получил меня! Заколите свинью и готовьте пир, ибо я умираю. Через три дня вечером вы, взглянув на небо, увидите меня, вернувшуюся к вам в виде света!" Ее родители и соседи вернулись домой и убили свинью. Поминки по мертвой Рабие продолжались три дня - и вечером на третий день они, взглянув на небо, увидели впервые взошедшую на востоке полную луну»[107].

Первой деталью в мифологеме, указывающей на лунный характер девушки, является собственно имя ее отца - *Амета,*

↑ Конец страницы 152 ↑

↓ Начало страницы 153 ↓

обозначающее «тьму» или «ночь». Вторым указателем служит упоминание о свинье. В другом рассказе[108] лунная дева после своего лунно-солнечного брака находит убежище в некоем *водоеме,* исчезает в нем и потом живет там, как свинья, со своим ребенком. Мифологема начинается, как если бы героиня, «кокосово-пальмовая ветвь»,- а таково значение слова «Хайнувеле»,- была Корой Рабие, вновь появляющейся на сцене (дева-луна, вторым образом которой является свинья).

Все это происходило давным-давно, когда было девять человеческих семей и девять священных мест для танцев. То, что они были божествами, а не простыми смертными, ясно из их последующей судьбы: после того, как они стали смертными, только некоторым из них было предназначено жить жизнью человеческих существ, остальные превратились в животных и духов. Среди этих первых людей был и Амета, одинокий ночной человек, у которого не было ни жены, ни детей. «Однажды он пошел на охоту со своей собакой. Собака учуяла в лесу свинью и стала ее преследовать. Когда они добрались до пруда, свинья прыгнула в воду, но собака осталась на берегу. Вскоре свинья не смогла больше держаться на поверхности воды и утонула. Тем временем подошел Амета и вытащил мертвое животное. На конце клыка он обнаружил кокос. Но в те времена кокосовых пальм на земле еще не было».

Амета забрал кокос домой, укрыл его, как на Сераме обычно укрывали новорожденных детей, и потом посадил. В сказочно короткий промежуток времени из него выросла первая кокосовая пальма. Она достигла своей полной высоты в три дня и в следующие три дня зацвела. На одном из листов, на который попала капля крови Аметы, в срок два раза по три дня появилась Хайнувеле. А еще через три дня она достигла возраста Коры, в котором можно было вступать в брак. Если бы мы хотели описать ее природу греческим именем, мы могли бы назвать ее женским *Плутосом,* самим изобилием. Она настолько щедро одаривала людей всем самым прекрасным, что они убили ее. Такая неожиданная *развязка* не

правдоподобна психологически и не логична, характер ее исключительно мифо-

↑ Конец страницы 153 ↑

↓ Начало страницы 154 ↓

логичен. Только так мы можем осознать всю значительность образа этой Коры: «Захороненные части тела Хайнувеле превратились в вещи, ранее на земле не существовавшие, прежде всего в клубневые плоды, которыми человечество с тех пор в основном и питается».

Убийство Хайнувеле является ритуальным повторением похищения Коры, пережитым также и Рабие. Из-за Тувале она погрузилась под землю или, по другой версии, в реку[109] или озеро, что также произошло с кабаном с кокосом. Это напоминает сицилийскую сцену похищения Коры на острове Пергуса, где Персефона играла со своими друзьями, когда появился Гадес и унес ее. Погружение Хайнувеле в землю произошло на девятом из девяти мест, предназначенных для танцев, и в течение девятой ночи великого танца Маро. Сам танец является средством ее спуска под землю. Соединенные друг с другом мужчины и женщины образуют огромную, состоящую из девяти колец спираль. Это *лабиринт*[110], являющийся изначальным образом того пути, который умершим якобы предстояло пройти, прежде чем они достигнут царицы Гадеса и вновь обретут человеческое существование. Хайнувеле становилась посреди лабиринта, где в земле выкапывали глубокую яму. Кольца спирали медленно сжимались, танцующие подвигались все ближе и ближе и, наконец, сталкивали Хайнувеле в яму. «Громкая, в три голоса, песнь Маро заглушала плач девы. Забросав Хайнувеле землей, они, продолжая танцевать, плотно утаптывали ее».

Таким образом, посредством танца Хайнувеле попадала под землю, или, говоря иначе, танец «лабиринта» уносил ее под землю. Нечто подобное существовало и в античных верованиях. Известно, что в Риме в честь Персефоны существовала хоровая группа девушек; это позволяет сделать вывод, что в греческих и греко-итальянских культах Коры исполнялись похожие танцы. Сохранившиеся тексты указывают на число танцовщиков: их было три раза по девять. В текстах также упоминается о веревке, которую танцующие держали в руках, образуя таким образом непрерывную цепь. Как мы видим, говорить об аб-

↑ Конец страницы 154 ↑

↓ Начало страницы 155 ↓

солютно прямой, без витков и изгибов линии не приходится. Ученые указывают, что танцы с помощью подобной веревки происходили на Делосе[112]. Наиболее значительным из них был танец Тезея и его товарищей на острове Аполлона после того, как он освободил их из лабиринта[113] Танец посвящался Афродите, под которой подразумевалась Ариадна, чья природа была тесно связана и с Афродитой, и с Персефоной[114]. Танец именовался танцем журавля и фигуры его были так сложны и запутаны, что наш главный источник называет его имитацией извилистых коридоров лабиринта[115]. Возможно, в этом ритуальном танце веревка играла ту же роль, что и нить Ариадны[116]. Для греков спираль являлась ключевой фигурой, обозначавшей лабиринт, хотя его изображение обычно было стилизовано в виде угловой формы[117]. Танец на Делосе был посвящен богу, явившемуся в мир около священного пальмового дерева, т.е. юному Аполлону. Новорожденное божественное дитя приветствовали мифологические существа,

Зевс или Дионис, двигавшиеся вокруг него в непрерывном танце. Если бы в честь Персефоны исполнялся танец, подобный серамскому Маро, он должен был бы исполняться в *неправильном направлении,* т.е. в левую сторону, сторону смерти. Необходимо заметить, что выступы алтаря, вокруг которого исполнялся танец журавля, указывали именно в этом направлении. Вероятно, и сам танец происходил по той же схеме[118].

Танец Маро исполнялся также в направлении влево, что древние греки посчитали бы правильным в своем культе царства теней. Но в мифологеме о Хайнувеле направление смерти совпадает с *направлением рождения.* Только после убийства Хайнувеле люди смогли умирать, и только тогда они также смогли рождаться вновь. В конце мифологемы появляется индонезийская Кора, которая теперь становится царицей Гадеса – Корой - *Сатене.* Она была самым молодым плодом на первом банановом дереве и правила первыми людьми в те времена, когда они еще не совершили убийства. Узнав о гибели Хайнувеле, она пришла в ярость и установила огромные ворота на одном из девяти священных мест для танцев. «Они пред-

ставляли собой спираль из девяти колец, напоминавшую цепь людей, танцующих Маро». Это были врата ада и одновременно врата в человеческую жизнь, потому что только те, кто прошел через ворота к Сатене мог в будущем остаться человеком; сама же она после первого убийства жила на горе смерти, и люди должны были умереть, чтобы прийти к ней. Убийство Хай-нувеле явилось путем к человеческой природе, и танец смерти был танцем, ведущим к рождению.

Такое свидетельство дает нам мифологема об индонезийской Коре. Оно охватывает все непонятные связи, даже наиболее странные из них: связи между смертью и рождением. Немаловажно, что характер этой связи выявлен именно в *танце.* Число, на котором основан танец Маро, - три и три раза по три и, вероятно, также сама спираль имеют свои соответствия во владениях Персефоны; мы знаем, что элевсинская тайна могла быть выдана скорее танцем, чем речью и неосторожным словом. Словом, обозначавшим разглашение тайны, предательство, было слово ἐξορχείσθο«, т.е. «раскрыть небрежным, неосмотрительным жестом». Мы располагаем примером того, как подобная глубочайшая и важная тайна и сегодня может быть рассказана языком танца.

8. Кора в Элевсине

Мифологический образ стоит перед нами во всем своем великолепии. Мы можем назвать его изначальным, т.к. он не является исключительной и неповторимой чертой только лишь греческой мифологии. В своей первичной парадоксальной форме он вообще не принадлежит олимпийской мифологии. Если бы мы захотели как-то обозначить эту фигуру, не рассчитывая, конечно, исчерпывающе оценить всю ее значимость, но по край ней мере дать ей имя *a poliore*,-* менее всего следовало бы использовать имена, обозначающие «Мать»; она скорее Кора, чем Деметра, «Предвечная Дева», но не «Предвечная Мать». Имя Δημήτηρ, даже если Δη действительно является эквива-

*По преобладающему признаку (лат.).

↓ Начало страницы 157 ↓

лентом Γῆ, подтверждает лишь то, что с материнским аспектом земли связан некий аспект скорее лунной Предвечной Девы, нежели земной. Дева первичной мифологии, возможно, и таила в своей природе заботы и печали, присущие материнству, но бесконечное земное терпение абсолютной, идеальной матери в ней явно отсутствует. И не без причины в гомеровском гимне Рея поощряет действия обольстителя. С точки зрения Земной Матери, ни смерть, ни совращение не кажутся ни в коей мере ни трагическими, ни даже драматическими. Напротив, в мифе о Деметре развитие ее природы носит весьма драматический характер.

В гимне Рея, матерь всех богов, в том числе Зевса и Деметры, более близка к своей дочери, чем Земная Мать. Зевс посылает ее успокоить Деметру. Поэт выделяет аспекты двух матерей следующим образом: Рея спокойная и умиротворяющая, Деметра - страстная и вспыльчивая. Пифагорейцы, без сомнения исходя из родственности их природы, полагали, что они идентичны[119]. Это сходство никоим образом не ограничено материнством. Малоазиатским эквивалентом Реи является Кибела, мать богов, чья страстность принимает почти экстатические формы. С другой стороны, будучи покровительницей диких зверей, она имеет сходство с Артемидой, и более того, с Артемидой в ее изначальном виде. Предвечные Артемида и Деметра оказываются в свою очередь также тесно связанными между собой и в своем первоначальном состоянии идентичными (мифологическая идея о Предвечной Деве). Все пути ведут к этой первоначальной фигуре.

Не удивительно, что, кроме гомеровского Олимпа, мы можем встретить этот изначальный мифологический образ и в Элевсине. Ученые всегда пытались найти нечто чрезвычайно древнее в элевсинском культе. Археологи отыскали фрагменты греческого храма в Мессенах под священным Телестерионом[120]. Историки религии стремились отыскать в Элевсине элементы Древнейшей критской религии[121]. И современные исследования, и традиции самого культа относят происхождение мистерий к очень отдаленным временам.

↑ Конец страницы 157 ↑

↓ Начало страницы 158 ↓

Наша теперешняя отправная точка - это мифологемы, чья подлинность не менее очевидна, чем критский или микенский стиль для археолога. Так мы ознакомились с мифологемой, рассказывающей о браке Немезиды, а также с аркадской версией мифа о Деметре. Обе характеризовались несколько *сказочным* развитием сюжета. Первоначальные бог и богиня претерпевают бесконечные превращения, прежде чем прийти друг к другу; дева умирает, и вместо нее возникает яростная богиня, мать, которая вновь рождает *себя* - Предвечную Деву в своей дочери. Сценой для этой драмы является вселенная, разделенная на три части, точно так же, как трехликая богиня объединяет в себе изначальную Кору, мать и дочь. Но вселенная может стать сценой для подобной драмы только потому, что человек ассимилировал мир и придал ему живость, подвижность и изменчивость своего собственного разума, или, иначе говоря, потому что живой и многогранный дух человека обратился ко вселенной и наполнил ее собой. Архаическая ус танбвка сочетает открытое приятие действительности с подобного рода противостоянием.

Текучесть, свойственная первоначальному мифологическому состоянию, предполагает единство с миром, абсолютно приятие всех его аспектов. Взяв за

основу аркадскую мифологему, мы упоминали ранее, что, принимая образ Деметрь мы осознаем универсальный принцип жизни, который заключается в том, чтобы познать гонения, утраты, насилие, *не' понимая смысла происходящего,* гневаться и горевать, но затем вновь обрести все и родиться заново. С определенной уверенностью мы можем утверждать, что участники Элевсинских мистерий отождествляли себя с Деметрой. Формула исповеди для посвящаемого была сохранена: «Я постился, я выпил смешанный напиток; я вынул из *гробницы* [маленький ящик], положил в корзину, а затем из корзины обратно в *гробницу**.* Как бы таинственно не звучала вторая половина фразы, первая ее часть вполне ясна. Речь идет о вступлении не в сферу божественного детства, а в сферу божественного *материнства* Посвящаемый исполнял то, что делала скорбящая и гневаю-

↑ Конец страницы 158 ↑

↓ Начало страницы 159 ↓

щаяся богиня, а именно - постился и выпивал смешанный напиток и, таким образом, входил в образ Деметры. Таинственный обряд с корзиной и гробницей мог быть действием, выполняемым Деметрой[122] при дворе в Элевсине.

В мистерии Элевсина мог быть посвящен любой, кто говорил по-гречески и никогда не участвовал в кровопролитии, будь то мужчина или женщина. Мужчины тоже могли принять облик Деметры и сливаться с *богиней в* одно целое. Осознание этого является первым шагом к пониманию того, что происходило в Элевсине. Существует историческое свидетельство того, что посвящаемый рассматривал себя как богиню, а не как бога,- это монеты императора Галлиена, на которых он именовался Галлиеной Августой *(Galliena Augusta).* Объяснение этого официального титула можно найти в том, что Галлиен приписывал особое значение своему посвящению в Элевсинские таинства[123]. Существуют и другие доказательства тому, что в религии Деметры мужчины отождествляли себя с богиней. В Сиракузах, в гробнице Персефоны и Деметры, мужчины, облаченные в пурпурные (фиолетовые) одежды богини и держащие в руках ее горящие факелы, давали «великую клятву». Из «Диона» Плутарха[124] ясно, что это было одеяние *мистагога* - жреца таинства посвящения. Подобные мистерии существовали и в Аркадии, где священнослужитель во время обряда надевал маску Деметры Кидарийской[125]. Выражение лица маски было далеко не самое дружелюбное, оно напоминало, скорее, одно из самых ужасных видений, какое можно было сравнить только с Горгоной.

В одну из ночей осеннего месяца Бодромиона по направлению к Элевсину выходила освещенная горящими факелами процессия, состоявшая из мужчин и женщин, следовавших путем Деметры для того, чтобы принять участие в праздновании «величайших мистерий» Само празднество начиналось и 16-го дня осеннего месяца Бодромиона. Туда созывались все посвященные, и присутствие посторонних было исключено. 17-го числа все празднующие собирались у моря, которое рассматривалось как очищающая стихия. Процессия выходила

↑ Конец страницы 159 ↑

↓ Начало страницы 160 ↓

19-го для того, чтобы к ночи дойти до Элевсина. Классические оригинальные тексты дают возможность понять, что составляющие процессию люди были уже

посвящены в «малые мистерии» Аграи (Agrai)[126].

Посвященным μύστης считался человек, прошедший обряд инициации μύησις. Главную роль здесь играли вода и темнота. В пригороде Афин, Аграи (Agrai), вода считалась исходящей из Илиссо, а инициация проводилась в честь Персефоны, хотя в то же время малые мистерии были посвящены Деметре[127], и, кроме того, в Аграи ощущается сильное влияние Гекаты[128]. Эта инициация вела прежде всего к «подземной Персефоне», Повелительнице Мертвых[129]. Голова инициируемого была окутана тьмой так же, как в античности были скрыты покровом невесты и все, уходящие в царство мертвых[130]. Слово «инициировать» (μυείν) означает «закрывать» и используется, когда речь идет о рте и глазах. Инициируемый, μυούμενος, оставаясь пассивным, закрывал глаза и входил во мрак, т.е. совершал нечто активное. Слово μύστης является *nomen agende.* Пассивность Персефоны - невесты, девы, обреченной на смерть,- переживается повторно посредством *внутреннего акта.* Наши источники говорят об имитации обрядов, посвященных Дионису[131]. Как священная жертва, Дионис является мужским соответствием Персефоне.

Этим ограничивается наша информация относительно начала тех событий, продолжение которых следовало в Элевсине, процесса, достигающего своей кульминации в «великих мистериях». Важно отметить, что μύησις соответствует латинскому слову *initìa,* что значит «начало», а точнее - «вступление». Возможно, что обряд в Аграи связан с тем фактом, что участники празднеств шли к Элевсину, украшенные миртом и несли миртовые факелы[132]. Известно, что это растение мифологически - связано и с Афродитой, и с царством мертвых[133]. Мы, однако, не будем уделять слишком много внимания деталям, хотя и не существует деталей лишенных значения, будь то кувшин в руках мужчины или сосуд для огня или зерна на голове женщины, или посох и сума пилигрима[134]. Мы намерены придерживаться

↑ Конец страницы 160 ↑

↓ Начало страницы 161 ↓

только τέλος, завершения, и τελετή, или праздничных торжеств в Элевсине. Действия в этих торжествах должны были переживаться столь же пассивно, как и μνεΐν. Они именовались τελείν, т.е. «ведущий к τέλος, к цели», и проводились чаще всего в величественном святилище Телестериона. Достичь τέλος можно было лишь посредством *epopteia,* высшего зрения, но никак не во время первого путешествия в Элевсин. Для этого требовалось участвовать в мистериях хотя бы дважды[135].

Можем ли мы вообще утверждать что-либо об этой цели (*lelos),* об этом высшем видении? «Все зависело от того, что *epoptes* было позволено видеть»,- этими словами Виламовиц суммирует наше и позитивное, и негативное знание[136]. «Вся процедура являлась δρησμοσύνη (службой), возложенной на иерофанта, и прежде всего имело значение то, что открывалось *ему».* (Название «иерофант» значит «жреческий демонстратор» священных мистерий.) Виламовиц придает также большое значение роли, играемой священными факелоносцами *(dadouchos),* и участию света во всех таинственных событиях, происходивших в Телестерионе. Он продолжает: «Серьезного музыкального сопровождения скорее всего не было. Только во время молитвенного обращения к Коре иерофант ударял в кимвалы. Бесполезно пытаться представить себе, что эта мистерия скрывает. Попытка представить обряд δρησμοσύνη как представление похищения Коры настолько же поверхностна и несерьезна, как и попытка превратить

ритуальную фразу Ιερά в проповедь иерофанта».

Важным шагом на пути к правильному пониманию Элевсинских мистерий является негативное признание того, что δρησμοσύνη, введенный Деметрой,- первый из трех компонентов празднования мистерий (δρώμενα, λεγόμενα и δεικνύμενα, т.е. исполнение, проговаривание и демонстрация) - *ite был спектаклем.* Археологические находки решительно опровергают предположение о существовании в стенах Телестериона или в его окрестностях театра для проведения мистерий. Ни один из существующих текстов также не подтверждает эту идею. Потому что δράμα μυστικόν в метафорическом понимании

↑ Конец страницы 161 ↑

↓ Начало страницы 162 ↓

отца церкви Климента Александрийского[137] вполне допускает и другие формы драматических представлений помимо мимической драмы, такие как пантомима со светским сюжетом, использующая в качестве текста, например, рассказ гомеровского гимна. Существует несколько версий мифологемы о Коре; если бы она была представлена в виде простой пантомимы, ничего сколько-нибудь таинственного в ней бы не оказалось. Элевсинские мистерии не сводились к простому пересказу похищения Коры - оно представлялось в элевсинском *танца.* Индонезийский танец Маро дает нам некоторое представление о подобном виде драмы[138]. Можно ли *»то* назвать «мимической драмой»? Если да, то это должно быть крайне стилизованное представление, имеющее черты древнейших танцев из трагических хоров, но не самой трагедии. Для обрядового танца в Элевсине характерно также то, что на определенной ступени он преображается в танец с факелами"[9], Климент дает δράμα μυστικόν более точное название, когда он использует слово δηδουχεíν - «нести факел».

Разумеется, мы не можем сформулировать концепцию того, что было «скрыто в мистерии» или, точнее, концепцию *элевсинского способа* представления той определенной идеи: рассказ о Коре в гимне Деметре был *одной* ш возможных многочисленных форм ее представления. Известно несколько версий этого мифа, и, кроме того, в мифологемах выявлена основная идея. Мы также знаем, что в Элевсине она Окончательно утратила мрачные и малопонятные черты и превратилась в видение, приносящее *удовлетворение.* Начало элевсинских событий, которые можно соотнести со скитаниями и молитвенным плачем самой Деметры, окрашено в печальные тона. Этому периоду соответствует πλάνη, и ему предшествует пост участников празднеств еще до их прибытия в Элевсин. Элевсин был местом нахождения Коры, εύρεσης. В этом нахождении *усматривалось ,-* независимо от использованного символа,- нечто одновременно субъективное и объективное. Объективно у участника возникала мысль о богине, вновь обретающей свою дочь, а значит и *саму себя.* Субъективно та же вспышка откровения давала

↑ Конец страницы 162 ↑

↓ Начало страницы 163 ↓

ему возможность осознать свою непрерывность и непрерывное существование всех живых существ. Незнание и неумение понять все, связанное с фигурой скорбящей Деметры, исчезают. Таким образом, основной парадокс, заключенный в этой идее о том, что в материнстве смерть и непрерывность объединяются в

одно целое в потере и нахождении Коры,- находит свое разрешение.

Нахождению, помимо поисков, предшествовал некий мистический по природе акт, который проводился в темноте с погашенными факелами. Это был насильственный брак, но не Коры, как можно было бы ожидать, а самой Деметры и Зевса[140]. Это должен быть настоящий брак Немезиды или Эринии, так как богиня получала сходное с обеими имя - *Brimo.* Ситуация в точности соответствует Аркадской мифологеме, хотя завершается она иначе - не тереоморфически, а антропоморфически (христианский источник[141] говорит об иерофанте и жрице Деметры как об участниках священного брака). Точное соответствие подтверждается более поздними и в некоторой степени враждебными описаниями, на основе которых мы можем восстановить следующую последовательность событий: союз Коры с Гадесом, скорбь и поиски, священный брак скорбящей и ищущей богини, выздоровление (восстановление).

Другим подтверждением является имя *Brimo.* Слово βρίμη означает «способность вызывать ужас», βριμασθαι - «свирепствовать, злиться»; βριμάζειν - «рычать или храпеть». Таким образом, здесь мы встречаем не только ту же гневающуюся невесту Зевса, которая была персонажем мифологемы о Немезиде, Деметре Эринии и Деметре Меланийской, но существо, которое занимает такое же законное место в преисподней, как и голова Горгоны или Эринии[142]. Если бы мы не знали, что Деметра именуется этим именем в своих собственных мистериях[143], мы могли бы сделать вывод, что Бримо - это Персефона в одном из своих ужасных подземных аспектов. Тем не менее, мы также знаем, что в *идее,* лежащей в основе как Элевсинских мистерий, так и гимна Деметре, оба эти факта могут найти свое оправдание: Бримо является Деметрой настолько же,

↑ Конец страницы 163 ↑

↓ Начало страницы 164 ↓

насколько и Персефоной. Помимо этого, она еще и Геката[ш]*.* По сути дела, она и Деметра, и Персефона, и Геката, слившиеся воедино. Наиболее простая разновидность Деметры, носящая имя Бримо, также именовалась *Ферайя,* богиня с факелом, изображавшаяся верхом на скачущем коне[145]. (Вспомним связь между первоначальной Деметрой и лошадью.) Брак этой Бримо у озера Бойбеис в Фессалии был браком Персефоны[146]. Название озера (жители называют его *Bőibe* вместо *Phoibe)* проясняет тот факт, что мы имеем дело все с той же первоначальной Корой, которая также зовется Артемидой. Элевсинский поэт Эсхил знал об идентичности Персефоны и Артемиды, а Каллимах упомянул об этом в своем аттическом Epyllion *Hekale.* Важнейший образ, имеющий среди множеств других имя Бримо, во всех своих аспектах (Деметры, Гекаты, Артемиды) являлся не только фессалийским феноменом, он появляется и в древних мистерийных культах в Элевсине.

Не может быть сомнений, что именно после долгих поисков и священного брака зажигался ослепительный свет, и крик иерофанта возвещал: «Великая богиня родила святое дитя: Бримо родила Бримоса!»[147] Кто же из них родил дитя: мать или дочь? Основываясь на аркадской мифологеме и свидетельстве о том, что в Элевсине Бримо является Деметрой, мы можем утверждать, что это может быть разгневанная и скорбящая яростная мать; а ребенком может быть только ее вновь рожденная дочь, которую в Аркадии также назвали Деспонией: «Владычицей». Тем не менее иерофант объявляет о рождении не Коры, а κούρος - божественного мальчика. И это не противоречит нашей идее, потому что Бримо - это не *только* Деметра, отличная от Персефоны; это неразделимые мать *и* дочь.

Отличительные признаки ребенка тоже не существенны - он есть только то, *что родилось, -* плод рождения. Всеохватывающая идея *рождения,* идея вечно длящегося и повторяющегося начала жизни объединила мать, дочь и дитя в одно полное глубокого смысла целое. Смысл рождения заключается не просто в идее начала всех вещей и даже не в идее уникального, первичного начала, но в *непрерывности* постоянно возобновляющегося

↑ Конец страницы 164 ↑

↓ Начало страницы 165 ↓

ряда рождений. В тождественности матери и дочери рождающая мать проявляет себя как вечное существо, и участники мистерии входят в ее бытие и в судьбу. Ребенок же знак того, что это продолжение имеет выходящее за пределы индивидуального значение: это непрерывность и постоянное возрождение в своем собственном потомстве.

Поэты после Гомера много говорили о доверии, которого удостаивались участники мистерий в Элевсине. Гимн же давал негативное определение счастливой судьбы инициируемого: непосвященный, не имеющий элевсинского опыта, никогда не обретет того, что получали во мраке смерти участники мистерии*[148]. Софокл называет достигших и видевших *telos* в Элевсине «трижды счастливыми», только для них в смерти существует жизнь, для всех остальных царство теней безрадостно и беспощадно[149]. Лесбийский поэт Кринагор обещает посвященному жизнь без заботы и тревоги о смерти; и смерть «с просветленным сердцем»[150]. В других источниках часто упоминается о непокидающей участников мистерий надежде (ëXmç), которая не обязательно должна иметь какое-то отношение к чувству блаженства или счастья в христианском смысле[151]. Пифагорейцы, которых более всех других в древнем мире волновала судьба души, соединяли учение о метемпсихозе "с учением о том, что «образы» умерших остаются с Персе-фоной[152]. В Элевсине же главным был не метемпсихоз, но рождение как сверхиндивидуальный по значению феномен, посредством которого смертность индивида получала противовес, смерть приостанавливала свое действие и обеспечивалась непрерывность жизни. Пиндар, вероятно, наиболее точно выразил свое отношение к этому вопросу следующими словами: «Счастлив тот, кто, удостоверившись в таких вещах, отправляется под землю; он познал конец жизни и знаком с данным Зевсом *началом*»[153]*.* В мифе о Деметре Зевс правит миром богов не только как отец, но и как вечный прародитель: как

---

*У Гомера: «Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел. Тот же, кто им непричастен, до смерти не будет (воински Даже подобной иметь н многосумрачном царстве подземном». - (Цитируется но кн.: «О происхождении богов». М., 1990, с. 269).

↑ Конец страницы 165 ↑

↓ Начало страницы 166 ↓

отец Персефоны и Бримоса, а также, согласно орфической традиции, как отец ребенка, рожденного Персефоной,- Загрея.

Согласно элевсинской *мифологеме,* Элевсин был местом εὕρεσις, где вновь была найдена Кора. В соответствии с лежащей в основе мифологемы *идеей,* Элевсин был *местом рождения* -того вечно повторяющегося космического события, которое обеспечивало непрерывность жизни в Аттике и во всем мире. Название Элевсин несколько напоминает по звучанию слово «прибытие». Хотя, вероятнее всего, оно связано с именем богини рождения *Eileithyia,* которой

поклонялись также в Аграи[154]. Распространение ее культа на Крите, Эгейских островах, Пелопонесе говорит о том, что богиня играла более важную роль в догреческой религии Эгейского мира, чем в собственно греческой религии. Ее имя считается догреческим[155]. Во всяком случае она не могла бы считаться греками маевтической богиней, если бы к ее сфере не принадлежало грандиозное космическое событие - рождение. И если мы отождествляем ее главным образом с Артемидой, необходимо помнить, что подлинная Артемида не отличалась от Деметры в то время, когда Деметра могла столкнуться с догреческой богиней рождения. Исходя из этого, мы можем допустить, что подлинная Деметра явилась с севера в самый ранний период элевсинского культа. В пользу этого говорит связь с лошадью. Если наука не ошибается в своих предположениях о догреческом характере Илифии и если даже все не так сложно, как мы на сегодняшний день предполагаем, можно утверждать, что вековая греческая богиня вечного рождения и возрождения в Элевсине заняла место сходной с ней по природе догреческой богини.

Следовательно, наиболее вероятная историческая гипотеза просто подтверждает то, что, основываясь на мифологических и литературных данных (соответствующих главной мысли мифологии), мы уже раскрыли первичную элевсинскую тему, которую мистерии представляли особым, неведомым нам способом. С этой темой связаны элевсинские изображения на двух культовых вазах. Естественно, что тема была изменена и представлена в соответствии с манерой рисования на

↑ Конец страницы 166 ↑

↓ Начало страницы 167 ↓

вазах, но тем не менее характер изображения отчетливо свидетельствует о главной идее - о *рождении божественного младенца.*

На одной из ваз (с Родоса) богиня поднимается из земли, передавая божественное дитя, сидящее на роге изобилия, другой богине[156]. Положение ребенка говорит о том, что он расценивался как плод земли. Другая ваза (из Керчи) изображает божественного младенца дважды - в центре двух сцен[157]. В одной из сцен, где Гермес принимает новорожденное дитя из рук поднимающейся из земли богини, изображение младенца неотчетливо. Другой рисунок изображает его стоящим между двумя богинями в виде Эфеба с рогом изобилия в руке. Некоторые воспринимают его как *Паутоса* - Изобилие, о котором в «Теогонии» сказано, что он был рожден от брака Деметры со смертным героем Иасионом[158]. Символический характер младенца несомненен. Символ может быть истолкован как *Плутос,* поскольку это может быть версией младенца из мистерий, подобно браку с Иасионом, который также можно воспринимать как одну из версий священного брака. Чем более абстрактно изобразительное выражение этого сюжета (которое, конечно, отличается от мистического),- а оно абстрактно настолько, что дитя и рог изобилия кажутся ничем иным, как иероглифическими знаками,- тем более оно соответствует ведущей элевсинской теме: видению рождения как неистощимого источника жизни, развития, восполнения.

Возможно, с этой темой также связана роль афинского младенца в Элевсинских мистериях - παῖς αφ' εστίας. Младенца (всегда только *oïïioto)* забирали из дома и посвящали (μυηθείς αφ' εστίας), что было предопределено судьбой и отчасти волшебством (гаданием). Его задачей было, как свидетельствуют более поздние источники, осуществить *drnmenon,* точно следуя указаниям. Вероятно, младенец олицетворял всех посвященных, и тщательное

исполнение им своих обязанностей обеспечивало особенно благоприятный результат, каковым было «успокоение (смягчение) Божественного», как об этом говорится в источниках[159]. Мы не можем сказать чего-то более

↑ Конец страницы 167 ↑

↓ Начало страницы 168 ↓

определенного об этой роли, но наиболее правдоподобное предположение, соответствующее идее, лежало в основе мистерий, а именно то, что *παις* αφ' εστίας представлял преемниками тех, кто уже принял участь и судьбу яростной скорбящей богини. Не менее важно то, что роль младенца не была умалена точным отнесением его к какому-нибудь полу. Мальчики и девочки одинаково относились к посвященному младенцу и впоследствии увековечились в статуях[160].

Кора исчезала и разыскивалась, но каким образом она была найдена и даже кто именно был найден остается для нас тайной и, очевидно, было тайной для посвященных. Личность εύρεσις и рождение являются тайной-мистерией. Однако подтверждение найдено в сценке на вазе из Керчи, изображающей Гермеса, принимающего младенца и женщину с цимбалами в руках; Кора, как мы знаем, вызывалась ударами цимбалов. Еще более загадочна фигура младенца. В Фигалии дочь Деметры, родившаяся от ее насильственного брака с Посейдоном, именовалась просто «Владычицей». В Тельпусе ее имя вообще не должно было произноситься в присутствии непосвященных, хотя ее брат был назван конем Арионом. Описание той, которая разыскивалась как άρρητος κούρα - «дева, которая должна остаться без имени», Еврипидом и более молодым автором, похоже, тоже соответствует чему-то неизъяснимому, выраженному посредством Бримоса. Имя Бримос указывает на фигуру, вызывающую, как и его мать, ужас и страх. Христианский апологет сохранил орфическую традицию, согласно которой ребенок Зевса и Реи-Деметры, Коры или Персефоны имел четыре глаза и два лица[161]. «Тетракора», т.е. Кора с 4 глазами (т.к. ученики тоже называются κόρη), появляется на надписях в Малой Азии[162]. Помимо этого таинственный младенец имел рога[163]. Согласно другой традиции, сын Зевса и Персефоны - Загрей - тоже был «рогатым младенцем»[164]. По-видимому, Кора и Дионис были тесно связаны между собой в их наиболее тайной форме. Впервые они были связаны друг с другом отнюдь не в более поздних спекуляциях, а уже в римской триаде «Церера-Либер-Либера», где Церера соот-

↑ Конец страницы 168 ↑

↓ Начало страницы 169 ↓

ветствует Деметре, Дионис именуется Либером, а Кора проявляется как *Либера*[165] - женская разновидность Либера. Это указывает на бисексуальность мифологических персонажей, что уже было показано в отношении Диониса[166]. Но бисексуальность и остальные чудесные черты, связывавшиеся с ребенком Персефоны Загреем, непримиримы с мистериальной природой Бримоса. Ничего более мы сказать не можем.

Рождение Бримоса было лишь одним из элевсинских символов, раскрывающим подобную почке идею, которая усматривала непрерывность жизни в единстве девы, матери и младенца - в существе, которое умирает, дает жизнь другому и опять возвращается к жизни. Другой символ был объектом возвышеннейшего видения участников мистерий: δεικνυμενον, которое следует за

'δρώμενον. В отличие от рождения Бримоса оно сопровождалось не громким возгласом, а лишь εν σιωπή; *в тишине* присутствующим предъявлялся скошенный колос. Он был символом того, что вещи одновременно могут принадлежать и смерти, и рождению, символом судьбы Персефоны, которая заключает в себе также смысл судьбы Деметры.

То, что происходило впоследствии, в последний день мистерий, было связано с первоначальным источником всякого рождения, с элементом, который все очищает, ибо все возрождается в нем: с водой. Хотя нам мало известно о том, что имен-. но «говорилось» во время мистерий, λεγόμενον,- мы знаем, что обращаясь к небесам, присутствующие восклицали ύε - «пусть пойдет дождь», и, глядя вниз, на землю, они произносили: «κύε»[167], что значило не столько «зачни!», «будь плодородной!», сколько *«сделай* плодородным!» и, следовательно, подразумевалось воздействие воды на землю. То, что оба слова относятся к воде, подтверждает надпись у края афинского фонтана, где добавлен еще один призыв ύπερχύε - вспениться, перелившись через край[168]. Исходя из естественной связи фонтана с водой, это истолкование столь же уместно по отношению к мистериям, сколь к фонтану, расположенному перед Дипилоном, поскольку в последний день мистерии наполнялись два сосуда, «подобные веретену», которые устанавливались в Элевсине: один был об-

↑ Конец страницы 169 ↑

↓ Начало страницы 170 ↓

ращен в восточном направлении, другой - в западном. Когда произносился определенный λεγόμενον, сосуды опрокидывались[169] .

Нет оснований сомневаться в том, что жидкость, вытекающая из опрокинутых сосудов в западном и восточном наг правлениях, то есть в стороны смерти и рождения, была именно водой. Таким образом, в сознании пробуждалась мысль о двух аспектах первичной стихии. Нет сомнения также в том, что в этом обряде была представлена и идея плодородия. Возможно, двойное слово ύε κύε произносилось именно при опрокидывании сосудов. Подробности остаются для нас неясными, но основная мысль вырисовывается совершенно определенно: первичный элемент предназначался именно для осуществления этой идеи, идеи *вечного рождения*

То, каким образом в мистерии в ночь с 19 на 20 число месяца Бодромиона принимал участие космос, описывается в одном из хоров трагедии Еврипида «Ион»[170]. В эту ночь участники мистерии танцуют с факелами в руках вокруг «фонтана на площади прекрасных танцев», и к ним присоединяются «звездные небеса Зевса, луна и пятьдесят дочерей Нерея, богини моря и вечно текущих рек,- все танцуют в честь увенчанной золотым венцом девы и ее святой матери». Первичная стихия также танцует с празднующими и всем универсумом. Становится ясным, почему орфический гимн к Нереидам утверждает, что первыми праздновать мистерии Диониса и Персефоны должны были богини воды[171]. Главной темой обеих мистерий было вечное исхождение жизни из смерти; повторяющееся празднование мистерий было продолжением этого космического события; следовательно, первое празднование совпадало с первым рождением. Если мысленно отделить себя от священных мест проведения мистерий в Греции и думать о чисто мифологической идее божественного рождения, то изначальное празднование мистерии может быть помыслено только как происходящее в первичной стихии - водной стихии, где согласно мифологемам многих народов и родился Предвечный Младенец. И несмотря на то, что в

↑ Конец страницы 170 ↑

↓ Начало страницы 171 ↓

Элевсине из воды появляется не божественный младенец, в сознании присутствует первичная стихия.

Мифологическая идея, которой мы посвятили эти размышления, в Элевсине, по-видимому, имела двойственную форму: она представала одновременно и как событие, и как образ. Событием являлось рождение божественного младенца, а образом была богиня, которую мы назвали Предвечной Девой, архетипом, содержавшим все возможные драматические проявления, связанные с судьбой Персефоны, начиная с ее рождения на свет и заканчивая тем, что она сама дает жизнь другому существу. На все времена эта судьба была определена характером Персефоны как Коры, а также определенным свойством, присущим первоначальной Коре, которая являлась то Артемидой, то Пер-сефоной и важнейшей чертой которой была *стихийная девственность.* Предвечную Деву можно понимать только как первичное существо, рожденное от первичной стихии. В самом деле, в проводимых в аттическом поселении Флия мистериях Кора называлась именем, которое носила обычно только изначальная сущность Эрота: *Протогона™.* Она была не только ἄρρητος κούρα мистерий, но также и πρωτόγονος κούρα «пер-ворожденной»[173]. Ее девственность и, следовательно, девственность всех Кор в мире греческих богов, не антропоморфна, но является качеством несмешанной первичной стихии, давшей ей рождение. Кора же представляет собой, так сказать, ее женский аспект.

Конечно, первичная стихия имеет и другой аспект, для которого в его спроецированном на человеческий образ виде характерна скорее гетероподобность, нежели девственность: неразборчивость - жизнь и в воде, и в болоте. Несмотря на все это, Гера возникает из чистого элемента - воды Канатианского источника - обновленной девственницей. Деметра Эриния, искупавшись после того, как ее гнев иссяк, в водах реки Ладон, стала Деметрой Люсией: ее новый титул означал обновление путем очищения водой. Тесные связи, которые изначальная Кора, как и Геката, имела с морем, подтверждаются тем фактом, что ей приносились в жертву некоторые виды

↑ Конец страницы 171 ↑

↓ Начало страницы 172 ↓

рыб, а именно - морской петух и усач[174]. В Элевсинских таинствах рыбы, особенно морской петух, были священными; инициируемым запрещалось принимать их в пищу[173].

Более того, то, что наряду с мистериями должно было представляться появление богини из моря *(рождение Афродиты,* божественной девы, в которой греческая мифология чтит первое такое явление из моря), каким-то образом связано с фигурой, царившей в Элевсине с незапамятных времен. Источник, ясно свидетельствующий об этом, является наиболее поздним[176]. В нем повествуется о прекрасной Фрине, показавшейся обнаженной из моря перед участниками торжеств в Элевсине[177]. Таким образом, она ненамеренно представляла Анадиомену. Сложно решить, было ли это появление, строго говоря, частью культа[178]. Если да, то не имеет значения, была ли Фрина куртизанкой или нет; существенным было лишь то, что ее покрытое влагой тело, когда она выходила из

воды, блистало девичьим совершенством. Об Апеллесе говорят, что он превратил свою Афродиту в Анадиомену после подобного видения[179]. Как напоминание о культе, этот эпизод создает очаровательное дополнение к изначальной мифологической теме, раскрывающейся в мистериях, но значение его аналогично.

9. Элевсинский парадокс

В Элевсине переживания инициируемых имели богатое мифологическое содержание, выраженное, например, поразительным и чувственным образом поднимающейся из волн Анадиомены. С другой стороны, это содержание может быть также выражено самым простым образом. Из священных книг буддизма - совершенно иной по стилю религии - мы узнаем о примечательной «проповеди» его основателя. Однажды Будда молча вознес перед своими собравшимися учениками цветок. Это была знаменитая «Цветочная проповедь»[180]. Формально говоря, почти то же самое происходило в Элевсине, когда собравшимся инициируемым при полном молчании показывали срезанный колос. Даже если наше толкование этого сим-

↑ Конец страницы 172 ↑

↓ Начало страницы 173 ↓

вола ошибочно, это все же остается фактом, и мы можем со всей определенностью предполагать, что подобного рода «молчаливая проповедь» была единственной формой наставления в Элевсине.

Тем не менее между этими двумя «проповедями» больше различия, нежели сходства. Будду более занимала сама личность и ее неповторимый уникальный путь, пройдя который, она может достичь собственного освобождения. Он обнаружил истину в одной-единственной озаряющей вспышке откровения: все люди изначально обладают мудростью, добродетелью и формой того, Кто Есть. И так же, как все люди - это Будда, так же и растения, животные и вся земля. После этого он проповедовал эту истину в течение сорока пяти лет. И в его «Цветочной проповеди» ему, наконец, удалось вырваться из плена слов. Его безмолвие заключало в себе глубочайшее откровение истины, ибо оно было всеобъемлющим и поэтому являлось источником всего его учения. Что характерно, эта его проповедь осталась непонятой всеми его учениками за исключением одного.

С другой стороны, участники Элевсинских мистерий были едины в своем понимании происходящего, благодаря чему они внезапно прозревали путем непосредственного видения и интуиции. Поэтому не было необходимости в том, чтобы пытаться преодолеть слова. Мы не знаем, играли ли вообще слова сколько-нибудь существенную роль в ритуалах инициации в Элевсине и Аграи. Едва ли там присутствовало нечто подобное проповеди. Здесь имели место отдельные литургические восклицания, но ни о чем похожем на «речь» документы нам не сообщают. Это была безмолвная по своему существу инициация, ведшая к обретению знания, которое не нужно, да и не возможно было облечь в слова. Нам следует признать, что в истории Элевсинских мистерий был определенный период, в течение которого колос, при каких бы обстоятельствах он ни показывался, имел для участников торжества совершенно ясное значение. Мы должны принять за аксиому то, что подобное ясное значение предполагалось самим фактом проведения и переживания празднества мистерии. Ведь немыслимо, чтобы

↑ Конец страницы 173 ↑

↓ Начало страницы 174 ↓

люди *никогда* не видели никакого значения в том, чему они были свидетелями и к чему относились с глубоким благоговением. Для них оно было самоочевидно, коль скоро они проникались общим отношением, разделяемым всеми инициируемыми во время безмолвного обряда.

Не менее поучительно и следующее отличие. «Цветочная проповедь» Будды заключала в себе самый широкий по своему смыслу намек, который только можно вообразить, на то, что все есть Будда, и, значит, все вещи являются такими же безмолвными указаниями на истину, как он сам. Это был очень глубокий по значению и в то же время таинственный жест, который можно истолковать по-разному. Но элевсинский колос символизирует определенный аспект мира, а именно - аспект Деметры. Вариантами этого символа являются две богини и их судьбы, более утонченные и духовно более сложно оформленные и развитые. Другой стороной этого символа является эпизод божественного рождения. Будда с таким же успехом мог бы показать своим ученикам что-нибудь другое - камень или кусок дерева: смысл этого безмолвного жеста остался бы прежним. Но в Элевсинских таинствах все ключевые многозначительные эпизоды и богини во всем своем совершенстве образуют единую, тесно связанную группу. Они противопоставляются друг другу и в то же время неразрывно связаны. И то, что их объединяет как общий корень, не менее очевидно. Во всех лих - и в зерне пшеницы, и в богине в ее материнско-дочернем аспекте - открывается некое видение, видение, позволю себе повториться, «бездны ядра». Каждое зерно и каждая дева содержат в себе, так сказать, всех своих предшественниц - бесконечную вереницу матерей и дочерей, единых друг с другом. «Бесконечная вереница» - это современный эквивалент выражения «бездна ядра»[181]. Это напоминает нам «бесконечности» Паскаля: бесконечно большое и бесконечно малое. В Элевсине же мы видим (хотя это и не оформлено таким образом, но выражено в ясных образах) нечто вполне единообразное и совершенно определенное: бесконечность сверхиндивидуальной органической жизни.

↑ Конец страницы 174 ↑

↓ Начало страницы 175 ↓

Участник мистерии сам созерцал и пассивно переживал сверхиндивидуальное; это нельзя назвать освобождением (искуплением), скорее он просто чувствовал себя в безопасности и был счастлив, так как достигал безмолвной мудрости. Если мы хотим хотя бы приблизиться к пониманию того, что переживали участники мистерий, мы должны провести сравнение не только с буддийскими переживаниями, но и с современным европейским опытом; следует сформулировать этот парадокс со всей возможной остротой. Инициируемые переживали нечто большее, нежели индивидуальную судьбу - они переживали судьбу органической жизни в целом как свою собственную. Как эллины они сознавали не столько «бездну», открывавшуюся в их собственном бытии, сколько «бытие», в котором открывалась бездна. «Бесконечная вереница» значила для них не что иное, как бесконечное бытие - чистое и простое. Они переживали бытие, так сказать, ядро ядра, как свое собственное бытие. Это знание не принимало форму дискурсивной мысли или словесную форму. Если бы это случилось, то парадокс этого опыта мог бы быть выражен как индивидуальный

«опыт» сверхиндивидуального, переживание бытия в целом как себя самого. Видение и увиденное, знание и бытие, как и везде в жизни и мышлении древних греков, соединяются в единое целое[182]. Более того, для древних греков человек, получивший знание благодаря этому видению, получает особое место в бытии; счастлив тот, кто стал свидетелем таких явлений, говорил поэт,- его жребий после смерти будет иным, нежели у остальных. Он на своем собственном опыте овладеет длительностью, которая логически может принадлежать только сверхиндивидуальному ядру, невидимой, неизвестной органической жизни, поскольку такая длительность на самом деле означает «непрерывность».

В этом не облеченном в слова знании и бытии первые два элемента парадокса - обладание сверхиндивидуальной судьбой как своей собственной и всем бытием как своим собственным - не противоречат друг другу. В действительности мы как органические существа обладаем ими обоими. Только тре-

↑ Конец страницы 175 ↑

↓ Начало страницы 176 ↓

тий элемент кажется противоречащим реальности - убеждение в том, что полное и счастливое обладание всем сущим как своим собственным даруется исключительно тем, кто «видел» в Элевсине и кто «знает». Зависимость бытия от знания есть нечто, выходящее за рамки греческого единства первых двух элементов. Такая убежденность, в основе которой лежит вера в свое собственное непрерывное существование, имеет более универсальный человеческий характер. На этом основываются и наставления для умерших в орфических «паспортах»: например, умершему нужно будет искать источник Мнемозины, памяти, а не источник Леты, забвения[183]. В буддизме тоже имеется подобный пример - «Тибетская книга мертвых»[184]. Что это? Бессмысленное хватание смертного человека за свое сознание? А может быть, прорыв к не облеченному в слова знанию является кульминацией всего нашего существования, и этот прорыв в самом деле принципиально отделяет участников такого «видения» от неучастников и на все времена полагает различия в их природе?

Мы не ставили перед собой цель разрешить или сгладить все логические противоречия, присущие мифологическим переживаниям и «подобным почке» идеям. Мифология остается для нас, как и для Шеллинга[185], «явлением, которое по своей глубине, постоянству и универсальности может сравниться с самой Природой». Мы хотели только,- подводя итог словами Шеллинга,- нашим объяснением «отдать должное предмету, а не принизить его, упростить или исказить, чтобы облегчить понимание». Мы не задавались вопросом, «какая точка зрения на явление должна быть принята для того, чтобы обеспечить приемлемое объяснение в соответствии с той или иной философской системой, напротив, какая философия нам нужна, если мы хотим подняться до уровня нашего предмета. Не *как* явление можно повернуть, упростить, исказить или извратить для того, чтобы любой ценой придать ему вид, при котором оно может быть истолковано посредством принципов, от которых мы не намерены отступать, но *в каком направлении* должны мы развивать наши мысли, дабы войти в должное

↑ Конец страницы 176 ↑

↓ Начало страницы 177 ↓

отношение с рассматриваемым явлением. Кто бы ни пытался (и по какой бы причине) избежать такого усложнения своих мыслей, он должен быть, по крайней мере, достаточно честным и, вместо того чтобы втискивать его в рамки своих концепций и низводить его до уровня тривиальности, он должен отнести его к числу тех вещей, которые он не понимает, а таких непонятных вещей еще очень много для всех людей. И если человек не способен подняться до уровня своего предмета, он должен, по крайней мере, воздерживаться от высказываний этому предмету совершенно неадекватных».

↑ Конец страницы 177 ↑

↓ Начало страницы 178 ↓

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОРЫ

Фигура Деметры и Коры (в ее трех аспектах - девы, матери и Гекаты) не только известна психологии бессознательного, но в определенном смысле она уже стала ее практической проблемой. Психологический двойник «Коры» проявляется в архетипах, названных мною *самостью* или *супраординатной личностью, с* одной стороны, и *анимой* - с другой. Поскольку, как я думаю, не все читатели знакомы с этими образами, я попытаюсь пояснить их и начну с некоторых замечаний общего характера.

Психологу приходится сталкиваться с теми же трудностями, что и мифологу, когда от него требуется четкое определение или ясная и сжатая информация. Картина конкретна, ясна и не содержит двусмысленностей лишь тогда, когда она рассматривается в своем привычном контексте. В таком виде она раскрывает перед нами все свое содержание. Но как только предпринимается попытка абстрагировать «подлинную сущность» картины, все становится туманным и неясным. Для того, чтобы понять ее жизненную функцию, мы должны позволить ей оставаться органическим феноменом во всей его сложности, а не пытаться изучить анатомию ее трупа подобно ученому или археологию ее руин подобно историку. Но, разумеется, я вовсе не намерен отрицать оправданность этих методов, когда они применяются в надлежащем месте.

Ввиду чрезвычайной сложности психических явлений, единственно возможной, сулящей успех, является (и будет оставаться таковой еще длительное время) чисто феноменологическая точка зрения. «Откуда» происходят вещи и «что»

↑ Конец страницы 178 ↑

↓ Начало страницы 179 ↓

они суть - этим вопросам, особенно в области психологии, свойственно вызывать поспешные попытки объяснений. Более того, такие спекуляции в большой мере основываются не на природе самих явлений, а на бессознательных философских предпосылках. Психические явления, порождаемые бессознательными процессами, настолько богаты и разнообразны, что я предпочитаю *описывать* мои находки и наблюдения и, по мере возможности, классифицировать их, то есть относить к некоторым определенным типам. Это и есть метод естественных наук, и он применяется повсюду, где нам приходится иметь дело с разнообразным и еще не упорядоченным материалом. Можно усомниться в пригодности или соответствии категорий или типов, используемых при систематизации, но только

не в правильности самого метода.

Поскольку я годами наблюдаю и изучаю продукты бессознательного в наиболее широком смысле слова, а именно: сновидения, фантазии, видения и галлюцинации сумасшедших, я не мог не заметить определенных регулярностей, то есть *типов.* Существуют типы *ситуаций* и типы *образов,* которые часто повторяются и имеют соответствующее значение. Поэтому для обозначения этих повторений я употребляю термин «мотив». Таким образом, существуют не только типичные сновидения, но и типичные мотивы в сновидениях. Как уже было сказано, это могут быть ситуации или образы. К последним принадлежат человеческие образы, которые могут быть отнесены к ряду архетипов, и основными среди них, согласно моему предположению, будут *тень, мудрый старец, младенец* (включая героя-младенца), *мать* («Предвечная Мать» и «Мать-Земля») как супраординатная личность («демоничная», поскольку супраординатная), ее двойник *дева* и, наконец,- *анима* у мужчин и *анимус* у женщин.

Вышеперечисленные типы далеко не исчерпывают все статистические регулярности в этом отношении. Интересующий нас образ Коры принадлежит к типу *анимы в* том случае, когда он наблюдается у мужчины, и к типу *супраординатной личности* у женщины. Важной чертой психических образов

↑ Конец страницы 179 ↑

↓ Начало страницы 180 ↓

является то, что они имеют двусторонний характер или по крайней мере способны к удваиванию; при любых обстоятельствах они биполярны и колеблются между их позитивным и негативным значениями. Таким образом, «супраординатная» личность может явиться в презираемой и искаженной форме, к примеру, в виде Мефистофеля, который в действительности более позитивен как личность, нежели скучный и бездумный карьерист Фауст. Еще один негативный образ - Мальчик-с-пальчик из народных сказок. Образ, соответствующий Коре, у женщин обычно двойствен, к примеру, мать и дева, что означает ее появление то в виде одной, то в виде другой. Из этого я бы заключил, для начала, что в строении мифа о Деметре-Коре женское влияние настолько преобладало над мужским, что последнее не имело практически никакого значения. Мужская роль в мифе о Деметре в действительности сводится к роли соблазнителя или покорителя.

Наблюдение показывает, что Кора часто появляется у женщин в виде *неизвестной молодой девушки,* нередко в облике Гретхен или незамужней матери[2]. Другая распространенная модуляция - *танцовщица,* которая часто создается с помощью заимствования из области классики. В таких случаях «дева» является в виде *корибаптки, менады* или *нимфы.* Как частный вариант, можно упомянуть русалку или водяную фею, сверхчеловеческую природу которой выдает наличие рыбьего хвоста. Иногда образы Коры и матери и вовсе переходят в царство животных, и тогда их излюбленными представителями являются то *кошка,* то *змея,* то *медведь,* то какое-либо черное чудовище преисподней, например, крокодил или другие саламандроподобные, относящиеся к ископаемым существам[3]. Из-за своей беспомощности девушка подвергается всевозможным *опасностям,* например, она может быть сожрана рептилиями или принесена в жертву во время ритуала. Нередки кровавые, жестокие и даже непристойные *оргии,* жертвой которых является невинный младенец. Иногда это настоящая *nekyia**, нисхождение в Гадес

---

*Жертва, приносимая мертвым для того, чтобы вызвать их и подземного царства

(заглавие 11 песни «Одиссеи») *(др.-гр.).*

↑ Конец страницы 180 ↑

↓ Начало страницы 181 ↓

и поиски «сокровища, которое трудно найти», время от времени связанные с разнузданными сексуальными празднествами или приношениями менструальной крови Луне. Довольно странно, что различные пытки и непристойности совершаются «Матерью-Землей». Случаются *питье крови* и *купания в крови*[4], а также распятия. Дева, встречающаяся в историях болезней, довольно сильно отличается от подобной цветку Коры тем, что современный образ более четко обрисовывается и не столь «бессознателен», что станет ясно из последующих примеров.

Образы, соответствующие Деметре и Гекате, являются супраординатными (если не сказать сверхъестественных размеров) «Матерями», нечто среднее между типами Пиетас и Баубо. Бессознательное, которое уравновешивает привычную женскую безобидность, в этом отношении весьма изобретательно. Я могу припомнить всего несколько случаев, когда собственный благородный образ Деметры в своем чистом виде проглядывает сквозь образ, спонтанно вырастающий из бессознательного. Мне вспоминается случай, когда дева-богиня явилась вся в чистейшем белом одеянии, но с черной обезьянкой на руках. Мать-Земля всегда хтонична, иногда она связана с луной - либо посредством упомянутого кровавого приношения, либо посредством принесения в жертву ребенка, либо тем, что она украшена лунным серпом[5]. На живописных или пластических изображениях Мать предстает в темных тонах *черного* или *красного* цвета (это ее основные цвета) с первобытным или звериным выражением лица; по виду она нередко напоминает *неолитический идеал* «Венеры» из Брассанпу или Виллендорфа или же спящую Гала Сафлиени[6]. Изредка встречаются упоминания о *многочисленных грудях,* расположенных как у свиньи. Мать-Земля играет важную роль в бессознательном женщины, так как все ее проявления характеризуются как «могущественные». Это говорит о том, что в таких случаях элемент Матери-Земли в сознании чрезвычайно слаб и нуждается в усилении.

Ввиду всего сказанного, я готов признать, что может показаться непонятным, почему такие образы следует считать при-

↑ Конец страницы 181 ↑

↓ Начало страницы 182 ↓

надлежащими к типу «супраординатной личности». Однако в научном исследовании следует отбросить нравственные или эстетические предрассудки и позволить фактам говорить самим за себя. *Дева* часто описывается как существо, которое нельзя считать человеческим в обычном смысле; она либо неизвестного, либо особенного происхождения, либо странно выглядит, либо попадает в странные происшествия, из чего приходится заключить о ее необычной мифологической природе. Столь же (а может быть, даже более поразительно) то, что Мать-Земля - это божественное существо в классическом смысле слова. Более того, она отнюдь не всегда появляется в облике Баубо, но может походить, например, на Королеву-Венеру из *Hypnerotomachia Poliphili,* но неизменным остается одно - ее тяжелая судьба. Часто встречающиеся неэстетичные формы Матери-Земли связаны с предрассудком современного женского

бессознательного; такого предрассудка не существовало в античности. Связанная с подземным миром природа Гекаты, которая неотделима от Деметры, и судьба Персефоны указывают на темную сторону человеческой души, хотя и не в такой степени, как современный материал.

«Супраординатная личность» - это целостный человек, то есть человек, каков он есть в действительности, а не каковым он себе представляется. К этой целостности принадлежит и бессознательная душа, имеющая подобно сознанию свои требования и нужды. Я не хочу трактовать бессознательное персоналистически и утверждать, к примеру, что образы-фантазии, подобные вышеописанным, являются «исполнениями желаний», вызванными вытеснением. Как таковые эти образы никогда не были сознательными и, следовательно, никогда бы не могли подвергнуться вытеснению. Под бессознательным я подразумеваю скорее *неличную* душу, общую для всех людей, даже если она выражает себя посредством индивидуального сознания. Когда кто-либо дышит, его дыхание не является феноменом, который можно истолковать в плане его личности. Мифологические образы принадлежат к структуре бессознательного и не являются личным владением: на самом деле

↑ Конец страницы 182 ↑

↓ Начало страницы 183 ↓

большинство людей скорее сами *находятся в их владении,* нежели, владеют ими. Образы, подобные вышеописанным, в определенных условиях способствуют возникновению соответствующих расстройств и симптомов, а затем уже задачей медицинской терапии является выяснить, как и насколько эти импульсы могут и могут ли вообще быть интегрированы в сознательную личность, или же они суть вторичное явление, переведенное, благодаря некоторым нарушенным ориентациям сознания, из своего обычного потенциального состояния в действительность. На практике существуют обе возможности. Обычно я описываю супраординатную личность как «самость», таким образом четко различая эго, которое, как хорошо известно, распространяется лишь на сознательный разум, и *целое* личности, которое включает как сознательный, так и бессознательный компоненты. Таким образом, эго относится к самости как часть к целому. В этой мере самость супраординатна. Более того, эмпирически самость по причине своего сознательного компонента, который может войти в сознание лишь косвенно, путем проекции, ощущается не как субъект, а как объект. Из-за своего бессознательного компонента самость настолько отстраняется от сознательного разума, что может быть выражена человеческими образами лишь отчасти, другая ее часть вынуждена искать выражения в объективных, абстрактных символах. Человеческие образы - это мать и дочь, отец и сын, король и королева, бог и богиня. Териоморфными символами являются дракон, змея, слон, лев, медведь и другие могучие звери или же паук, краб, бабочка, жук, червь и т.п. Растительные символы - это в основном цветы (лотос и роза). Они ведут к геометрическим фигурам, таким как круг, сфера, квадрат, четырехугольник, часы, небесный свод и т.п.[7] Исчерпывающее описание человеческой личности невозможно из-за неопределенности величины бессознательного компонента. Поэтому бессознательное дополняет картину человеческими образами, расположенными между двумя полюсами внечеловеческого бытия (между животным и божественным), и дополняет животную крайность, внося в микрокосм живот-

↑ Конец страницы 183 ↑

↓ Начало страницы 184 ↓
ные и растительные абстракции. Эти приложения часто наблюдаются в антропоморфных божествах в качестве их «атрибутов».

Деметра и Кора, мать и дочь, раздвигают границы сознания как вверх, так и вниз. Они привносят в него измерения «старшего и младшего», «более сильного и более слабого» и стирают узко очерченные границы сознательной памяти, давая ей понятие о существовании более великой и исчерпывающей личности, имеющей свою долю в вечном потоке вещей. Вряд ли правомерно предположение о том, что миф и таинство были изобретены с каким-либо сознательным намерением; скорее они были невольным откровением первичного состояния души, но души бессознательной. Душа, предсуществующая сознанию (например, у младенца), с одной стороны, причастна к материнской душе, тогда как, с другой стороны, она простирается к душе дочери. Из этого можно было бы заключить, что каждая мать содержит в себе свою дочь, а каждая дочь - свою мать, и что каждая женщина простирается назад - в свою мать и вперед - в свою дочь. Это участие и смешение порождают характерную неопределенность в отношении *времени:* женщина живет раньше как мать, а позже как дочь. Память сознания об этих связях порождает ощущение, что ее жизнь простирается над поколениями - первый шаг к непосредственному переживанию и убеждению в пребывании вне времени, что несет с собой и чувство *бессмертия.* Жизнь индивида преобразуется в тип и становится подлинным архетипом женской судьбы вообще. Это ведет к восстановлению или *apocataslasis** жизней ее предков, которые теперь благодаря мосту, созданному преходящим индивидом, переходят в грядущие поколения. Такого рода переживание обеспечивает личности место и значение в жизни поколений, так что с пути бегущего сквозь нее жизненного потока исчезают все ненужные препятствия. В то же время личность спасена от изоляции и я восстановлена в целостности. В конечном счете вся ритуальная поглощенность архетипами имеет эту цель и этот результат.

---

*Возвращение в прежнее состояние (ф.-гр.).

↑ Конец страницы 184 ↑

↓ Начало страницы 185 ↓

Именно психологу совершенно ясно, насколько велик тот катарсический и в то же время омолаживающий эффект, который должен проистекать из культа Деметры в женскую душу; знает он и об отсутствии душевной гигиены, характерном для нашей культуры, уже не ведающей того благотворного переживания, которые несут в себе элевсинские эмоции.

Я вполне отдаю себе отчет в том, что не только мирянин, проявляющий интерес к психологии, но и профессиональный психолог и психиатр, и даже психотерапевт, не владеют адекватным знанием архетипического материала своих пациентов, поскольку они специально не изучали этот аспект феноменологии бессознательного. А то, что мы часто встречаемся со случаями, характеризующимися огромным количеством архетипических символов[8], всецело находится в поле наблюдения психиатрии и психотерапии. Поскольку наблюдающему их ученому не хватает необходимых исторических знаний, он не в состоянии заметить параллелизма между своими наблюдениями и открытиями антропологии и гуманитарных наук в целом. И наоборот, специалист в области мифологии и сравнительной религии, как правило, не является психиатром и, следовательно, не знает о том, что его мифологемы все еще свежи и живы - к примеру, в снах и видениях, - в отдаленных тайниках нашего самого личного

опыта, который мы ни под каким предлогом не извлекли бы для научного анализа. Посему архетипический материал является великим неизвестным, и даже для того, чтобы этот материал собрать, необходимы специальное обучение и подготовка.

Думаю, здесь будет нелишним привести несколько примеров из историй болезней моих пациентов, в чьих сновидениях и фантазиях встречаются архетипические образы. Большинство моих пациентов разделяли то заблуждение, что нет ничего проще, чем передать содержание своих переживаний. **с** помощью «нескольких примеров». На деле же один - два вырванных из контекста образа практически ничего не объясняют. Это имеет успех лишь тогда, когда мы имеем дело со специалистом. Человек ни за что не догадается, что должен

↑ Конец страницы 185 ↑

↓ Начало страницы 186 ↓

сделать Персей с головой Горгоны, если он не знает этого мифа. Так же обстоит дело и с индивидуальными образами: им необходим контекст и контекстом этим является не только миф, но и индивидуальный анамнез. Однако контекст может быть слишком обширным. Для того, чтобы представить некое содержание как завершенный ряд образов, понадобилась бы книга размером более чем в двести страниц. Некоторое представление об этом можно составить, ознакомившись с моим исследованием фантазий мисс Миллер[9]. Поэтому я не без колебаний прибегаю к историям болезней как к иллюстративному материалу. Источниками используемого мною материала были отчасти нормальные люди, а отчасти лица со слабо выраженными невротическими симптомами. Это отчасти сновидения, отчасти видения, а отчасти сон, смешанный с видением. Эти «видения» вовсе не являются экстатическими состояниями или галлюцинациями: это спонтанные визуальные образы, фантазии или же так называемое *активное воображение.* Последнее является изобретенным мною методом наблюдения потока внутренних образов. Сосредоточивая внимание на каком-либо выразительном, но непонятном образе сновидения или на спонтанном визуальном впечатлении, человек наблюдает за происходящими с ним изменениями. При этом, конечно, следует воздерживаться от всякого критицизма, наблюдая и записывая происходящее с полной объективностью. Также очевидно, что следует отбросить все возражения наподобие того, что все это «произвольно» или «надуманно», так как это исходит из переживаний эго-сознания, которое не потерпит в своем доме иного хозяина, кроме себя самого. Иными словами, эти возражения являются препятствиями, поставленными сознательной памятью, бессознательной.

В таких условиях составляются длинные и часто весьма драматичные ряды фантазий. Преимущество этого метода состоит в том, что на свет выводится масса бессознательного материала. С той же целью может быть использовано черчение, рисование или моделирование. Как только визуальный ряд становится драматичным, он легко переходит в слуховую и

↑ Конец страницы 186 ↑

↓ Начало страницы 187 ↓

языковую сферы и может стать причиной диалогов и т.п. Но этот метод, примененный к индивидам с незначительной патологией при определенных обстоятельствах, в частности, в нередких случаях латентной шизофрении, может

оказаться весьма небезопасным и посему нуждается в медицинском контроле. Он основан на умышленном ослаблении сознательного разума и его сдерживающего эффекта, который ограничивает либо подавляет бессознательное. Целью этого метода является, во-первых, естественная терапия, а во-вторых, он поставляет богатый эмпирический материал. Некоторые наши примеры получены именно таким путем. От сновидений они отличаются только тем, что форма их лучше, так как содержание воспринималось не спящим, а бодрствующим сознанием. Примеры даны женщинами средних лет.

I. Пациентка X
(спонтанные визуальные впечатления в хронологическом порядке)

1. *«Я увидела белую птицу с распростертыми крыльями. Она подлетела к женщине в голубом, сидящей в позе* античной статуи. *Птица опустилась ей на руку, а в руке у женщины было* зернышко пшеницы. *Птица подхватила его в клюв и опять взвилась в небо».*

X нарисовала картину: голубое одеяние, архаически простой образ «Матери» на белом мраморном основании. Ее материнство подчеркнуто наличием больших грудей.

2. *Бык поднимает младенца с земли и несет его к античной статуе женщины. Появляется обнаженная молодая девушка на белом быке, с венком из цветов в волосах. Она берет ребенка, Подбрасывает его в воздух, как мяч, и вновь ловит его. Белый бык везет их обоих к храму. Девушка кладет ребенка на землю и т.д. (следует инициация).*

В этой картине *дева* представлена скорее всего в образе Европы. (Здесь задействованы некоторые школьные знания.) Ее нагота и венок из цветов указывают на дионисийскую заброшенность. Игра в мяч с младенцем - мотив какого-то сек-

↑ Конец страницы 187 ↑

↓ Начало страницы 188 ↓

ретного ритуала, всегда необходимого при «принесении младенца в жертву». (Сравните обвинения в ритуальном убийстве, выдвигаемые язычниками против христиан и христианами против евреев и гностиков; также финикийские жертвования младенцев, слухи о Черной мессе и т.п. и «игра в мяч в церкви».)[10]

3. «Я *увидела золотую* свинью *на пьедестале. Повсюду* танцевали *звероподобные существа, образуя круг. Мы торопились вырыть яму* в земле. *Я спустилась вниз и обнаружила* воду. *Затем паявился мужчина* в золотой повозке. *Он спрыгнул в яму и стал раскачиваться взад-вперед, как будто танцуя.... Я раскачивалась в ритме с ним. Затем он внезапно выпрыгнул из ямы, изнасиловал меня и оставил с младенцем».*

X идентична молодой девушке, часто являющейся и в образе *юноши.* Этот юноша - образ анимуса, воплощение мужского элемента в женщине. Вместе юноша и девушка составляют пару или *coniunctio,* что символизирует сущность целостности (подобно платоновскому гермафродиту, позднее становящемуся символом совершенной целостности в философии алхимиков). X, очевидно, танцует вместе с остальными, отсюда и *«мы* торопились». Примечательна параллель с мотивами, отмеченными Кереньи.

4. «Я *увидела красивого юношу с золотыми тарелками, танцующего и прыгающего весело и самозабвенно... В конце концов он упал на землю, спрятав*

лицо в цветах. Затем он прятал лицо в Коленях очень старой матери. *Спустя некоторое время он поднялся и прыгнул в воду, веселясь там, как дельфин... Я видела, что у него золотые волосы. Теперь мы прыгали вместе, взявшись за руки. Так мы подошли к ущелью...» Перепрыгивая ущелье, юноша срывается в пропасть. Х остается одна и приходит к реке, где ее ожидает белый морской конек и золотая лодка.*

В этом эпизоде Х - юноша; поэтому позднее он исчезает, оставляя ее единственной героиней. Она - дитя «очень старой матери», а также дельфин, юноша, исчезнувший в ущелье, и невеста, которую, по всей видимости, ожидает Посейдон. При-

↑ Конец страницы 188 ↑

↓ Начало страницы 189 ↓

мечательные пересечения и смещения мотивов во всем этом индивидуальном материале практически совпадают с теми, что встречаются в мифологическом варианте. Юноша, прячущий лицо в коленях матери, произвел столь сильное впечатление на Х, что она нарисовала его изображение. Образ тот же, что и в пункте 1, только место зернышка пшеницы в ее руке занимает юноша, лежащий совершенно истощенным на коленях у гигантской матери.

5. *Теперь следует жертвоприношение овцы, во время которого, похоже, происходит игра в мяч с жертвенным животным. Участники* игры пятнают себя жертвенной кровью, *после чего купаются в пульсирующей крови. Затем Х превращается* в растение.

6. *После этого Х приходит к* змеиной норе, *и вокруг нее обвиваются змеи.*

7. *В змеиной норе ниже уровня моря находится спящая* божественная женщина. (На рисунке она изображена превосходящей других по размерам.) *На ней красно-голубое одеяние, покрывающее только нижнюю часть тема. У нее темная кожа, полные красные губы, и физически она кажется весьма сильной. Она целует Х, очевидно пребывающую в роли молодой девушки, и передает ее в виде подарка большой группе мужчин, стоящих рядом и т.д.*

Эта хтоническая богиня - типичная Мать-Земля, представленная в том виде, в каком она часто появляется в современных фантазиях.

8. *Поднявшись из глубин и вновь увидев свет, Х испытывала своего рода свечение: пока она шла через волнующееся* поле пшеницы, *вокруг ее головы танцевало белое пламя.*

Этой сценой эпизод с Матерью заканчивается. Хотя нет ни малейшего намека на повторение какого-либо известного мифа, все мотивы и связи между ними знакомы нам по мифологии. Образы эти предстают спонтанно, не основываясь на каком-либо сознательном знании. На протяжении длительного периода времени я применял метод активного воображения по отношению к себе и наблюдал многочисленные

↑ Конец страницы 189 ↑

↓ Начало страницы 190 ↓

символы и символические ассоциации, подтверждение которым я смог найти лишь спустя годы в текстах, о существовании которых я и не подозревал. То же самое касается и сновидений. Например, несколько лет назад мне снилось

следующее: *Я медленно и устало взбираюсь па гору. Когда я достиг, как мне казалось, вершины, я обнаружил, что стою на краю плато. Гребень горы, который и обозначал ее настоящую вершину, вздымался далеко впереди. Наступала ночь, и я видел на темном противоположном склоне металлически поблескивающий ручей, который тек вниз, и две тропинки, которые, :змеисто извиваясь, вели вверх: одна - налево, другая - направо. На гребне горы, справа, виднелся отель. Внизу ручей убегал влево, и через него был переброшен мост.*

Спустя немного времени я обнаружил в неизвестном алхимическом трактате следующую «аллегорию». В своей *Spe-culativae philosophiae*[11] франкфуртский терапевт Джерард Дорн, живший во второй половине шестнадцатого века, описывает «Mundi peregrinatio, quam erroris viam appellamus» («Путешествие по миру, которое мы называем путем ошибок»), с одной стороны, и «Via veritatis» («Путь истины») - с другой. О первом пути автор говорит

Человеческий род, в природе которого - сопротивляться Богу, не перестает вопрошать, каким образом он своими силами может избежать ловушек, которые сам себе ставит. Но он не просит помощи у Него, от которого одного только и зависит каждый дар милосердия. Поэтому люди построили себе большую Мастерскую слева у дороги... под предводительством Промышленности. По достижении этого они отвернулись от Промышленности и направили стопы свои ко *второй области мира,* перейдя *мост нерешительности...* Но поскольку Бог желает возвратить их назад, Он позволяет их нерешительности взять над ними верх; и тогда, ища исцеления в себе (промышленность!), они идут толпой к *большой Больнице, также построенной слева,* под руководством Медицины. Там находится огромное множество аптекарей, хирургов, терапевтов и т.д.[12]

О «пути истины», «правом пути», автор говорит: «... ты придешь в лагерь Мудрости и, будучи принятым там, подкре-

↑ Конец страницы 190 ↑

↓ Начало страницы 191 ↓

пишься едой, намного более живительной, чем та, что ты ел ранее». Здесь присутствует даже ручей: «...поток живой воды, весело бегущий с вершины горы. (Из фонтана Мудрости бьют воды.)»[13]

В сравнении с моим сновидением здесь имеется важное отличие: здесь, помимо измененного положения отеля, река Мудрости находится слева, а не посредине картины, как в моем сновидении.

Очевидно, что в моем сновидении мы имеем дело не с каким-либо известным «мифом», а с группой идей, которые с легкостью можно было бы отнести к «индивидуальным», то есть уникальным. Однако с помощью тщательного анализа легко можно было бы показать, что это - архетипический образ, и как таковой он может вновь и вновь воспроизводиться в любом веке и месте. Но должен признать, что архетипическая природа образа - сновидения стала ясна мне лишь по прочтении Дорна. Эти и им подобные случаи я постоянно наблюдал не только у себя, но и у многих пациентов. Но, как показывает этот пример, для того, чтобы не упустить такие параллели, необходимо особое внимание.

Античный образ матери не исчерпывается образом Деметры. Он также проявляется в Кибеле-Артемиде. На это указывают следующие случаи.

II. Пациентка Y (сновидения)

1. *«Я брожу по большой хоре, дорога пустынна и трудна. С неба спускается женщина, чтобы сопровождать меня и помочь мне. Она вся светится ярким светом, у нее светлые волосы и сияющие глаза. Временами она исчезает. После того, как некоторое время я шла одна, я замечаю, что оставила где-то свой посох и должна вернуться за ним. Для этого я должна пройти мимо ужасного чудовища, огромного медведя. Мне уже доводилось проходить мимо нет, когда я шла по этой дороге в первый раз, но тогда меня защищала небесная женщина. Как раз, когда я иду мимо меря, и он уже готов броситься на меня, она вновь появляется рядом со мной, и под ее взглядом*

↑ Конец страницы 191 ↑

↓ Начало страницы 192 ↓

медведь спокойно ложится и позволяет нам пройти. Затем небесная женщина исчезает.*

Здесь мы сталкиваемся с материнским покровительством богини, связанной с медведями, подобно Диане или галло-римской Артио. Небесная женщина - позитивный, а медведь -негативный аспекты «супраординатнои личности», раздвигающей сознание человеческого существа вверх - в небесную, и вниз - в животную сферы.

2. «Мы *проходим через дверь в башнеподобиую комнату, где взбираемся по длинному пролету ступеней. На одной из верхних ступеней я читаю надпись:* „Vis ut sis". *Ступени заканчиваются входом в храм, находящийся на гребне поросшей лесом' горы, другого подхода нет. Это часовня Урсанны -богини-медведицы и Божьей Матери. Храм сделан из красного камня. Здесь совершаются кровавые жертвоприношения. У алтаря стоят животные. Для того, чтобы вступить в пределы храма, необходимо превратиться в животное - лесного зверя. Храм сооружен в виде креста с равными плечами и некоторым, незащищенным кровлей круглым пространством посередине, так что можно глядеть прямо вверх в небо - на созвездие Медведицы. На алтаре посредине круглого пространства стоит лунободобная чаша, из которой все время подымается дым или пар. Виднеется также и образ богини, но он виден нечетко. Поклоняющиеся, которые превратились в животных и к числу которых принадлежу и я, должны коснуться ногой ноги богини, после чего она делает им знак рукой или пророчески изрекает нечто, похожее на* „Vis ut sis"».

В этом сновидении богиня-медведица появляется совершенно недвусмысленно, хотя ее статуя и «видна нечетко». Отношение к самости, к супраординатнои личности, обозначено не только пророческим «Vis ut sis», но и круглым центральным пределом храма и тем, что храм состоит из четырех частей. С древних времен любое отношение к звездам символизировало вечность. Душа спускается «со звезд» и возвращается в звездные сферы. Связь «Урсанны» с луной обозначена «лунободобной чашей».

↑ Конец страницы 192 ↑

↓ Начало страницы 193 ↓

«Лунная богиня» появляется также и в детских сновидениях. Девочка, выросшая в чрезвычайно неблагоприятных для психики условиях, в возрасте между семью и десятью годами видела повторяющееся сновидение: *«Лунная*

богиня всегда ждала меня у воды на пристани, чтобы взять к себе на остров». К несчастью, она не помнила, что случилось потом, но это было так. прекрасно, что она часто молилась о том, чтобы вновь увидеть этот сон. Хотя очевидно, что эти сновидения неидентичны, *мотив острова* имеет место и в предыдущем сновидении в виде недосягаемого гребня горы.

Тридцать лет спустя женщина, видевшая в детских снах лунную богиню, пережила драматичную фантазию:

«*Я взбираюсь на крутую темную гору, на вершине которой стоит крепость, увенчанная куполом. Я вхожу в те и подымаюсь по винтовой лестнице влево. Войдя в купол, я вижу, что нахожусь в присутствии женщины, с головным убором в виде коровьих рогов. Я тотчас же узнаю ее, это та* лунная *богиня из моих детских снов. По ее знаку я гляжу вправо и вижу вращающееся яркое солнце, которое освещает другую сторону глубокой расщелины. Над пропастью тянется узкий прозрачный мост, по которому я ступаю, чувствуя, что ни в коем случае не должна смотреть вниз. Жуткий страх охватывает меня, и я колеблюсь. В воздухе чуется предательство, но наконец, я перехожу мост и останавливаюсь перед солнцем. Солнце говорит: „Если ты сумеешь приблизиться ко мне девять раз и при этом ни разу не обжечься, то все будет хорошо". Но меня все больше охватывает страх, в конце концов я таки гляжу вниз и вижу черное щупальце, как у спрута, тянущееся ко мне из-под солнца. Я в ужасе отшатываюсь назад и срываюсь в пропасть. Но вместо того, чтобы робиться, я лежу в руках Матери-Земли. Когда я пытаюсь заглянуть ей в лицо, она превращается в глину, и я обнаруживаю, что лежу на земле».*

Примечательно то, насколько начало этой фантазии согласовывается со сновидением. Лунная богиня вверху явно отличается от Матери-Земли внизу. Первая толкает сновидицу на ее несколько рискованное приключение с солнцем; послед-

↑ Конец страницы 193 ↑

↓ Начало страницы 194 ↓

няя, покровительствуя ей, подхватывает ее в материнские руки. Спящая, поскольку она пребывает в опасности, похоже, играет роль Коры.

Теперь давайте вернемся к нашему ряду сновидений.

3. Y видит во сне две картины, написанные скандинавским художником Германом Кристианом Лундом.

а) «*На первой картине - комната скандинавского крестьянина. Крестьянские девушки в веселых костюмах прохаживаются, держась за руки (то есть в ряд). Та, которая посредине, меньше других ростом, кроме того, она горбата и изображена отвернувшейся. Это вкупе с ее странным взглядом придает ей вид ведьмы».*

б) *На второй картине изображен дракон, его шея простирается над всем, изображенным на картине, и особенно над фигурой девушки: она вся в его власти и не может двинуться с места, поскольку как только она шевельнется, дракон, который по своему желанию может увеличиться или уменьшиться, движется тоже, и когда девушка хочет уйти, он просто вытягивает свою шею над ней и таким образом вновь ловит ее. Довольно странно то, что лицо девушки отсутствует, по крайней мере я его не вижу».*

Художник - вымысел сновидения. Анимус часто является в облике художника или имеет какой-либо проецирующий аппарат, он также может быть кинооператором или владельцем картинной галереи. Все это относится к анимусу,

выполняющему функцию посредника между сознательным и бессознательным; бессознательное содержит картины, передаваемые (то есть выражаемые) анимусом то ли в форме фантазии, то ли бессознательно - в собственной жизни или действиях пациента. Проекция анимуса дает толчок к возникновению вымышленных чувств любви или ненависти к «героям» или «демонам». Излюбленными жертвами являются теноры, художники, кинозвезды, чемпионы в соревнованиях по атлетике и т.п. На первой картине девушка охарактеризована как демоничная, с горбом и недобрым взглядом «через плечо». (Поэтому первобытные люди часто носили на затылке у шеи амулеты против

↑ Конец страницы 194 ↑

↓ Начало страницы 195 ↓

сглаза, ибо уязвимое место находится на лишенной зрения спине.)

На второй картине «дева» изображена невинной жертвой чудовища. В данном случае между молодой девушкой и драконом присутствует то же отношение идентичности, что и в предыдущем - между небесной женщиной и медведем, и в практической жизни это является чем-то большим, чем просто неудачной шуткой. Здесь это свидетельствует о расширении сознательной личности, передаваемым посредством беспомощности жертвы, с одной стороны, и опасного недоброго глаза горбуньи и могущества дракона - с другой.

4. (Отчасти сновидение, отчасти зрительная фантазия.) *«Волшебник демонстрирует свои фокусы перед индийским принцем. Из-под покрывала появляется красивая молодая девушка. Она танцовщица, в ее власти изменять свой облик или, по крайней мере, очаровывать зрителей неотличимой от реальности иллюзией. Танцуя, она вместе с музыкой растворяется в рое пчел. Затем она превращается в леопарда, в кувшин воды, наконец, в спрута, обвивающего молодого ныряльщика за жемчугом. В промежутках в драматический момент она опять принимает человеческий облик. Она является в виде ослицы, несущей две корзины чудесных фруктов. Затем она становится разноцветным павлином. Принц в восторге, он взволнован и зовет ее к себе. Но она продолжает танцевать, теперь уже обнаженная и даже срывает с себя кожу, и в конце концов падает - голым скелетом. Скелет хоронят, но ночью из могилы вырастает лилия, из ее чашечки поднимается белая женщина и медленно возносится к небу».*

В этом отрывке описано последовательное превращение иллюзионистки (искусство иллюзии является специфически женским талантом), пока она не становится преображенной личностью. Фантазия не была выдумана, подобно какому-либо типу аллегории; это - отчасти сон, отчасти спонтанные образы,

5. «*Я в церкви из серого песчаника. Апсида расположена довольно высоко. Около дарохранительницы на каменном кресте окна висит девушка в красном одеянии. (Самоубийство?)»*

↑ Конец страницы 195 ↑

↓ Начало страницы 196 ↓

Подобно тому, как в предшествующих случаях имело место принесение в жертву ребенка или овцы, здесь в жертву принесена девушка, висящая на «кресте». Смерть танцовщицы также следует понимать в этом смысле; эти девы всегда обречены на смерть, поскольку их исключительное властвование над

женской душой скрывает процесс индивидуации, то есть взросления личности. «Дева» соответствует аниме мужчины и использует ее для достижения своих естественных пределов, в которых иллюзия играет наиболее значительную роль, какую только можно вообразить. Но как только женщина решает довольствоваться лишь своим положением *femme a homme*, у* нее больше нет женской индивидуальности. Она пуста и лишь блестит - гостеприимный сосуд для мужских проекций. Между тем, женщина как индивидуальность - нечто совершенно отличное: в данном случае иллюзия больше не срабатывает. Таким образом, когда встает вопрос о личности, являющейся, как правило, болезненным фактом второй половины жизни, детская форма самости тоже исчезает.

Теперь мне осталось описать Кору в том виде, в котором она наблюдается у мужчины, т.е. в виде анимы. Так как целостность мужчины, поскольку он органически не гомосексуален, может быть лишь мужской личностью, женский образ анимы невозможно рассматривать как тип супраординатной личности, он требует другой оценки и позиции. В продуктах бессознательной деятельности анима является в равной степени как дева и мать, поэтому персоналистическая интерпретация всегда сводит ее к личной матери или какому-либо другому женскому лицу. При этом естественно теряется истинное значение образа, как это неизбежно случается со всеми редуктивными интерпретациями либо в сфере психологии бессознательного, либо в мифологии. Произведенные в сфере мифологии бесчисленные попытки интерпретации богов и героев в солнечном, лунном, астральном или метеорологическом смысле не привнесли в понимание их ничего значительного; наоборот, все они толкают нас на ложный путь. Поэтому, когда

---

*Женщина для мужчины *(фр.).*

↑ Конец страницы 196 ↑

↓ Начало страницы 197 ↓

в сновидении и других спонтанных продуктах мы встречаемся с неизвестным женским образом, чье значение колеблется между крайностями богини и падшей женщины, желательно не покушаться на его независимость и не сводить этот образ произвольно к чему-либо известному. Если бессознательное представляет женский образ как «неизвестную», то не следует избавляться от этого атрибута только лишь для того, чтобы получить возможность свести все к «разумной» интерпретации. Подобно «супраординатной личности», анима биполярна и поэтому может являться в один момент позитивной, а в следующий негативной: молодой - старой, матерью - девой, доброй феей - злой ведьмой, святой - падшей. Помимо этой двусмысленности, анима характеризуется также «оккультной» связью с «мистериями», с миром темноты вообще, и поэтому в ней часто присутствует религиозный оттенок. В своих отчетливых проявлениях она всегда имеет особое отношение ко *времени:* как правило, она более или менее бессмертна, ибо вневременна. Авторы, пытавшиеся описать этот образ, всегда подчеркивали эту особенность анимы. Я бы сослался на классическое описание в романах «Она» или «Ее возвращение» Райдера Хаггарда, «L'Atlantide» Пьера Бенуа и прежде всего в романе молодого американского писателя Уильяма М.Слоуна «Пройти ночь». В этих произведениях анима представлена в том виде, в каком мы ее знаем: вневременной и, следовательно, либо очень старой, либо существом, принадлежащим к иному порядку вещей.

Поскольку мы не можем (а если и можем, то лишь отчасти) выразить архетипы бессознательного с помощью образов нашей религиозной веры, они

вновь соскальзывают в бессознательное и, следовательно, бессознательно проецируются на более или менее подходящие человеческие личности. Молодому юноше четко различимый образ анимы является в его матери, и это придает ей ореол власти и превосходства или же демоническую ауру еще большего очарования. Но из-за двусмысленности проекция может быть полностью негативной. Тем страхом, который мужчины испытывают к жен-

↑ Конец страницы 197 ↑

↓ Начало страницы 198 ↓

скому полу, они в большинстве случаев обязаны проекции образа анимы. В младенческом возрасте у мужчины - обычно материнская анима, у взрослого мужчины - образ более молодой женщины. А в старости мужчина находит компенсацию в образе очень молодой девушки или даже ребенка.

III. Пациент Z

Анима также родственна животным, символизирующим ее особенности. Она может явиться в виде змеи, тигра или птицы. В качестве примера я процитирую ряд сновидений, содержащих такого рода изменения[4]:

1. *Белая птица садится па стол. Внезапно она превращается в светловолосую семилетнюю девочку и так же внезапно опять в птицу, которая теперь творит человеческим голосом.*

2. *В подземном доме, который в действительности является преисподней, живет старый волшебник и пророк со своей «дочерью». Однако на самом деле она не его дочь; она танцовщица, весьма распущенная особа, но она слепа и ищет исцеления.*

3. *Одинокий дом в лесу, в котором живет старый ученый. Внезапно появляется его дочь, похожая на духа, жалующаяся, что люди принимают ее за вымысел фантазии.*

4. *Готическая Мадонна на фасаде церкви; она живая, «незнакомая и все же знакомая женщина*». Вместо младенца у нее в руках нечто, похожее на пламя, на змея или на дракона.*

5. *В темной часовне коленопреклоненная «графиня», одетая в черное. Ее одеяние усыпано драгоценным жемчугом. У нее рыжие волосы, в ней есть что-то жуткое. Более того, ее окружают духи умерших.*

6. *Змея-самка ведет себя нежно и вкрадчиво, говоря человеческим голосом. Она лишь «случайно» выглядит змеей.*

7. *Птица говорит тем же голосом, по оказывается полезной, пытаясь вызволить спящего из опасной ситуации.*

8. *Неизвестная женщина сидит, подобно спящему, на кончике церковного шпиля, глядя на пего через пропасть жутким взглядом.*

↑ Конец страницы 198 ↑

↓ Начало страницы 199 ↓

9. *Неизвестная женщина внезапно является в виде старой прислужницы в общественной уборной с температурой сорок градусов ниже нуля.*

10. *Незнакомка покидает дом в виде* petite bourgeoise* с *родственницей, и на ее месте внезапно возникает сверхъестественных размеров богиня в*

голубом, выглядящая, как Афина.

11. *Затем она появляется в церкви, занимая место алтаря, все еще не естественных размеров, но с лицом, покрытым вуалью.*

Во всех сновидениях[15] центральной фигурой является таинственное женское существо с качествами, которых нет ни у одной женщины, известных спящему. Незнакомка как таковая описана в самих сновидениях, она обнаруживает свою природу, во-первых, своей способностью видоизменяться и, во-вторых, своей парадоксальной двусмысленностью. В ней играет каждый мыслимый оттенок значения, от наивысшего до нижайшего. В *сновидении* 1 анима эльфоподобна, то есть ей лишь отчасти свойствен человеческий облик. Она также может быть птицей, то есть полностью принадлежать природе, и может

исчезать (то есть становиться бессознательным) из человеческой сферы (то есть сознания).

Сновидение 2 показывает неизвестную женщину в виде мифологического образа из потустороннего (бессознательного). Она - *somr* или *filia mystica*** иерофанта или «философа» и, очевидно, параллельна тем мистическим парам, которые мы видим в образах Симона Мага и Елены, Зосимы и Теосебеи, Комария и Клеопатры и т.п. Наш образ сновидения лучше всего соотносится с Еленой. Поистине восхитительное описание анимы у женщины можно найти в «Елене Троянской» Эрскайна.

Сновидение 3 представляет ту же тему, но в более «сказочном» плане. Здесь анима показана более похожей на привидение.

Сновидение 4 ставит аниму ближе к Богоматери. «Младенец» относится к мистическим спекуляциям на тему спасающего змея и «сияющей» природы спасителя.

---

*Мещанка *(фр.).*

**Сестра... таинстненная дочь *(лат.).*

↑ Конец страницы 199 ↑

↓ Начало страницы 200 ↓

В *сновидении 5* анима изображена в несколько романтическом виде «знатной» очаровательной женщины, которая тем не менее связана с духами.

Сновидения 6 и 7 содержат териоморфные вариации. Идентичность анимы сразу же становится ясной спящему благодаря голосу и тому, что он говорит. Анима «случайно» принимает облик змеи, как и в *сновидении* 1, она поразительно легко превращается в птицу и опять в змею. Как змея, она играет негативную роль, как птица - позитивную.

Сновидение 8 показывает спящего смотрящим в лицо аниме. Это происходит высоко над землей (то есть над человеческой реальностью). Очевидно, это случай опасного очарования анимой.

Сновидение 9 означает глубокое отступление анимы на крайне «второстепенную» позицию, где исчезают остатки очарования и остается лишь человеческое сочувствие.

Сновидение 10 показывает парадоксальную двойственную природу анимы: банальную посредственность и олимпийскую божественность.

Сновидение 11 возвращает аниму в христианскую церковь, но не в виде иконы, а в виде самого алтаря. Алтарь - место жертвоприношения, а также и вместилище святых реликвий.

Для того, чтобы хотя бы отчасти пролить свет на все эти ассоциации анимы, потребовалось бы специальное и весьма обширное исследование,

неуместное здесь, поскольку, как мы уже сказали, к интерпретации образа Коры анима имеет лишь косвенное отношение. Я представил этот ряд сновидений лишь для того, чтобы дать читателю некоторое представление о том эмпирическом материале, на котором основывается идея ани-мы[16]. Из этих и других подобных примеров мы получим усредненную картину того странного фактора, который играет столь важную роль в мужской душе и который наивно и самонадеянно неизменно идентифицируют с определенными женщинами, приписывая им иллюзии, роящиеся в мужском Эросе.

Кажется довольно ясным, что анима мужчины нашла повод яля проекции в культе Деметры. Кора, обреченная на свое

↑ Конец страницы 200 ↑

↓ Начало страницы 201 ↓

подземное существование, двуликая мать, а также териоморфные аспекты обеих создали прекрасную возможность для того, чтобы анима могла отразиться в элевсинском культе с присущими ей блеском и двусмысленностью, или скорее для того, чтобы анима переживалась в культе, наполняя празднующих своей сверхъестественной сущностью и оказывая на них благотворное воздействие. Для мужчины переживания анимы всегда имеют огромное и непреходящее значение.

Но миф о Деметре-Коре слишком уж женствен, чтобы быть всего лишь результатом проекции анимы. Хотя анима и может, как мы уже сказали, переживаться в Деметре-Коре, ее природа все же совсем иная. Она в высшей степени *femme a homme,* в то время как Деметра-Кора находится на уровне переживания матери-дочери, которое чуждо мужчине и недоступно ему. Фактически, психология культа Деметры несет все черты матриархального строя общества, в котором мужчина является необходимым, но в целом разрушительным фактором.

↑ Конец страницы 201 ↑

↓ Начало страницы 202 ↓

ЭПИЛЕГОМЕНЫ

Элевсинское чудо

Одновременно с представленными в этой книге исследованиями многочисленных аспектов образа Коры, известными учеными неоднократно делались попытки приблизить к современному человеку тайну Элевсинских мистерий. И только теперь в качестве как бы дополнения мы можем занять определенную позицию по отношению к ним. Я не буду здесь затрагивать мелких вопросов, которых мы умышленно избегали соответственно в исследовании Коры. Мне кажется необходимым высказать свою позицию касательно лишь одного пункта. Я хочу сосредоточиться на том моменте, где результаты нашего исследования были почти уже получены другим исследователем, но ему не

удалось сделать последний и решающий шаг. Я полагаю, что сумею убедительно доказать справедливость этого последнего шага - признания основополагающего тождества матери и дочери - с помощью древнего документа. Я также хотел бы объяснить, почему я не совершил другой шаг вместе с этим исследователем - шаг не к «бессловесному знанию», а к «чуду». Все это кажется мне тем более важным, поскольку речь идет о Вальтере Ф. Отто, который не стал делать вышеупомянутый решающий шаг, но отважился на концепцию «чуда»[1].

Что же лежит в основе нашего проникновения в фундаментальное тождество Деметры и Персефоны? Оно основано на психической реальности и на традиции, которая свидетельст-

↑ Конец страницы 202 ↑

↓ Начало страницы 203 ↓

вует о существовании той же психической реальности в античности. Профессор Юнг пролил свет на эту реальную психологическую основу. Это, конечно, не значит, что он сказал последнее слово, но он сказал достаточно для того, чтобы показать: если исследование начинается *с* мифологических «идей», то это еще не доказывает его «спекулятивного» характера. Античные документы были и остаются решающим фактором. Именно они позволяют косвенно доказать это изначальное тождество.

Прямым же доказательством было бы признание этого тождества участником обряда инициации. Вместо этого мы находим в Элевсине сохранение культа, доказывающего, что инициируемые отдавали почести *двум* богиням - матери и дочери. С другой стороны, эта пара божеств формирует единство, сущность и уникальность которого заставляют нас задуматься. Никто не ставил этот вопрос так остро, как otto. Он спрашивает: «Как понять появление у Деметры этой дочери? И какое значение имеет связь с дочерью вообще?» Он сравнивает отношение других дочерей к их божественным родителям и нигде не находит такой тесной связи. «Даже Афина, которая появилась из головы Зевса, пожалуй, не является для своего отца дочерью в такой степени, как Персефона для своей матери». Пыл их взаимной любви напоминает нам скорее о божественных любовниках: Афродите и Адонисе, Кибеле и Аттисе, Иштар и Таммузе, Изиде и Осирисе. Тем настойчивее отто подчеркивает *разницу:* «Деметра, оплакивая свою дочь, оплакивает некое существо, которое столь родственно ей по своей природе, что кажется ее младшим двойником. Подобные отношения слишком необычны по своему характеру. Поэтому несмотря на кажущиеся параллели, они все-таки уникальны и нуждаются в особом объяснении». Следует добавить лишь одно: подобно тому, как другие великие богини всегда теряют - и находят - лишь *одного* возлюбленного (Афродита своего Адониса, Иштар своего Таммуза и т.д.). точно так же немыслимо, чтобы Деметра получила назад *другую* дочь, которая была бы столь же любимой, как Кора κατ' εξοχήν.

↑ Конец страницы 203 ↑

↓ Начало страницы 204 ↓

Таким образом, мы получаем некое косвенное свидетельство: аркадскую мифологему о Деметре и ее дочери[2]. Отто очень близок к пониманию их фундаментального тождества, когда он сосредоточивает внимание не только на элевсинском мифе, но и на аркадском. Мифологема, рассказанная в этой форме, -

это ни в коем случае не мистерия и не то, что скрыто покровом мистерии как в Аркадии, так и в Элевсине. Персонажи божественной драмы в Аркадии (принимая во внимание также более поздние греческие романтические истории, можно также говорить о «божественном романе») те же, что и в Элевсине, равно как и *peripeteia* - неожиданная перемена от гнева и скорби к миру и счастью. Только имена иные, по крайней мере, частично, и мать переживает в Аркадии то же, что переживает дочь в Элевсине. Рассмотрим этот критический момент более внимательно, чем мы это сделали в исследовании о Коре.

К счастью для непосвященных, Павсаний так объясняет с помощью старого метода рациональной систематизации мифов тот факт, что «сначала» (т.е. по элевсинской версии) дочь Деметры, а «затем» (т.е. по аркадской) сама Деметра была насильно взята замуж и стала матерью: в своем сообщении о святилище Деспоины в Лукосуре он недвусмысленно говорит о том, что у Деметры была вторая дочь. Деспойна, по его словам,- дочь Деметры от Посейдона, а вторая ее дочь от Зевса обычно называется Корой, хотя Гомер и Памфос называют ее особым именем - Персефона. Он же, как он говорит, не хочет открывать истинное имя Деспоины непосвященным. Говоря в этой связи о триаде богинь из Лукосуры - Деметре, Деспойне и Артемиде Гегемоне,- Павсаний видит в третьей из них еще одну дочь Деметры, опираясь при этом на авторитетнейшее свидетельство. Для этого он цитирует Эсхила, который, как утверждают, узнал об этом от египтян (VIII, 37). Таким образом, он ничем не обнаруживает *свое* знакомство с мистериями. (Эсхил, великий рассказчик мифов, должно быть знал их значительно больше.) Тем не менее Павсаний невольно и непреднамеренно дает возможность нам глубоко проникнуть в природу связи между Артемидой и Деметрой

↑ Конец страницы 204 ↑

↓ Начало страницы 205 ↓

тем, что упоминает о любимце Деспойны *олене-самце* - животном, которое ведь было священным животным Артемиды (VIII, 10, 10).

Лукосурская триада - возросшая до четырех с появлением таинственной фигуры мужчины, Титана Анитоса,- состоит из отдельных фигур, которые указывают на первоначальное единство и тем самым подтверждают наши умозаключения, ведущие к признанию такого единства. Однако вне всяких сомнений для Павсания Деспойна и Кора никоим образом не отличались от Деспойны и Артемиды. Аркадская триада Деметра-Деспой-на-Артемида (причем последняя с факелом и двумя змеями в руке занимала ведущее положение) точно соответствует элевсинской триаде гомеровского гимна: Деметра-Кора-Геката. В обоих случаях дочь сидит посередине, и в обоих случаях была лишь *одна* дочь для всех греков. В соответствии с этим Павсаний, рассказывая мифологему Тельпусы, также говорит о гневе Деметры лишь *однажды* и приводит лишь *одну* причину ее гнева: нападение темного бога - Посейдона - по аркадской версии. Если мы рассматриваем похищение Персефоны отдельно как иной повод для гнева Деметры, то одна из двух версий становится всего лишь придатком, а целое чем-то, что образовалось только впоследствии.

Несмотря на свое уважительное отношение к аркадской мифологеме, Отто исходит из вторичного состояния источников. И, пожалуй, они могли бы служить свидетельством его правоты, по крайней мере, в том, что касается их формулировок, если бы не обнаружилось именно такое свидетельство, которое желательно для нашего понимания. Речь идет о надписи, которая несмотря на то, что она была найдена вдали от Элевсина, тем не менее восходит ко временам

жизни Элевсинских мистерий. Она была найдена на Делосе в окрестностях храма, посвященного египетским богам[3]. Эту надпись тщетно пытались истолковать как египетскую. Ибо Деметра почиталась на любом из греческих островов, и, более того, в ее элевсинском культе сохранилось нечто от культа Изиды. И наоборот, там, где почиталась Изида, греки охотно вспоминали о своей Святой

↑ Конец страницы 205 ↑

↓ Начало страницы 206 ↓

Матери из Элевсина. Они зашли даже столь далеко, что уравняли двух богинь. Но надпись посвящена только греческой богине:

Δήμητρας
Ελευοπνίας
και κόρης
καί γυναικός

Отсутствует лишь начальная Δ. В остальном надпись ясно (никаких комментариев не требуется) говорит, что элевсинская Деметра была Корой и зрелой женщиной (по-латыни *matrona)* одновременно.

Если истина открывалась участникам празднества в Элевсине действительно посредством картин, знаков или слов, то она должна была быть чем-то совершенно новым, поразительным, чем-то неизведанным и невоспринимаемым разумом. Таково мнение Отто, и в самом деле это в характере Деметры, девушки и женщины. Тем не менее эта истина, переведенная на язык повседневной реальности, кажется ему недостаточно таинственной для того, чтобы составлять суть столь великой мистерии. Согласно его ходу рассуждений знание о том, что человек должен умереть, но продолжает жить в своих потомках, тривиально. Это абсолютно верно для чистого «знания о» чем-то. Но есть огромная разница между тем, чтобы «знать о» чем-то и *знать что-то и быть чем-то.* Одно дело знать о «семени и побеге», а совсем другое - *узнать* в них прошлое и будущее как собственное бытие и его продолжение. Или, как говорит профессор Юнг, пережить возвращение, *apocatas-tasic*, своих предков, как если бы они могли продолжить себя через конкретного индивида в будущих поколениях. Знанием с этим содержанием - с опытом *бытия в смерти* - не следует пренебрегать.

В свете этого слияния прошлого и будущего становится понятным также «подземный» аспект Элевсинских мистерий, аспект, который давно не выходил у меня из головы и которому Отто придает особое значение. Тем более любопытно поэтому,

↑ Конец страницы 206 ↑

↓ Начало страницы 207 ↓

что он находит разрешение элевсинской загадки не в семени и побеге, где содержится весь подземный мир душ предков, а в чуде. Объясняя роль скошенного колоса в Элевсине, он говорит, что колос *пожинался* «в полной тишине» и затем выставлялся на всеобщее обозрение. Это одно из возможных истолкований фразы, принадлежащей Отцу церкви Ипполиту *(Elenchos,* V, 8, 37), но грамматически равным образом приемлемы и другие истолкования. Контекст и

вправду поощряет тот взгляд, что литургический акт *демонстрации* совершался в «полной тишине», ибо после этого, по словам Ипполита, сразу же раздавался громкий крик иерофанта, который, провозглашая божественное рождение, разрушал мистическую тишину безмолвного откровения.

Но где же вы найдете пшеничный колос в столь позднюю пору? Его можно было хранить подобно тому, как сегодня во всем мире сохраняются пшеничные венки там, где отмечаются праздники урожая, и атрибуты праздника сберегаются месяцами. По мнению Отто, в Элевсине каждый год ожидали чуда: «Чудесная природа происходящего не вызывает сомнений. Колос пшеницы, произрастающий и созревающий со сверхъестественной внезапностью, принадлежит к культу Деметры так же, как виноград, созревающий за несколько часов, принадлежит к пьяным празднествам Диониса. И нас не должно удовлетворять удобное указание на мошенничество жрецов,-по крайней мере, если мы с уважением относимся к таким людям, как Софокл и Еврипид, которые считали чудо достойным их хвалы. Для трагических поэтов дионисийское чудо было столь же естественным, сколь и возможным. Более того, мы находим аналогичные ботанические чудеса в праздниках природы примитивных народов».

Мы могли бы также упомянуть чудо св. Януария, повторяющееся ежегодно в Неаполе. Нам неважно, как объясняют его и как объясняют элевсинское чудо - если только таковое было, что остается недоказанным. Исследователя религии интересует *смысл* «чуда» независимо от того, как он осуществляется. И в античное время не могло быть по-другому. Этот

↑ Конец страницы 207 ↑

↓ Начало страницы 208 ↓

смысл - в откровении некой силы. Чудесный смысл также подтверждается многочисленными сообщениями о чудесах, оно подтверждается той эллинистической формой аретологии, которая выдвигается на авансцену по мере упадка классических богов и утраты ими своей силы, коренившейся в их идее. Чудо заставляет людей говорить о нем везде и всегда. О мистерии же молчат. Не в *простоте* ли секрет всякой истинной и великой мистерии? Не по этой ли самой причине мистерия любит тайну? Провозглашенная, она становится лишь словом; умалчиваемая - она остается *бытием.* И чудо в том смысле, что *бытие* со всеми его парадоксами - это чудо. По-видимому, именно в этом смысле чудеса и богоявления *были* увидены в Элевсине: чудо *происхождения,* проявляющееся в тех образах, в которых оно обнаружило себя в определенный период мировой истории.

↑ Конец страницы 208 ↑

↓ Начало страницы 209 ↓

Часть II
АРХЕТИПИКА МИФА

↑ Конец страницы 209 ↑

↓ Начало страницы 211 ↓

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АРХЕТИПА МАТЕРИ

I
Понятие архетипа

Понятие Великой Матери принадлежит к области сравнительной религии и охватывает множество разнообразных типов богини-матери. Само по себе оно не имеет прямого отношения к психологии, потому что в этой форме образ Великой Матери редко встречается на практике, да и то при специфических обстоятельствах. Очевидно, этот символ произошел от *архетипа матери.* Если мы рискнем изучать происхождение этого образа с точки зрения психологии, то основу нашей дискуссии составит именно архетип матери, как более содержательный. И хотя на данном этапе едва ли нужно уделять много внимания архетипу матери, все же стоит сделать несколько предварительных замечаний общего характера.

В былые времена, несмотря на уводящее в сторону мнение и влияние Аристотеля, платоновская Идея понималась как сверхпорядковая (supraordinate) и предшествующая по отношению ко всем явлениям, и это не вызывало никаких трудностей. «Архетип» - это вовсе не новый термин, так как он употреблялся еще до св. Августина и был синонимом классического понятия «Идеи». *Corpus Hermeticum,* который, вероятно, относится к третьему столетию, изображает Бога как то άρχέτυπον φως, «архетипический свет», подразумевая под этим, что Бог является прототипом всего света, т.е. предсуществующим и сверхпорядковым по отношению к «свету». Если бы я был

↑ Конец страницы 211 ↑

↓ Начало страницы 212 ↓

философом, я бы, наверное, продолжал в платоновском ключе: Где-то «за небесами» существует прототип, или первичный образ матери, сверхпорядковый и предсуществующий по отношению ко всем явлениям, в которых проявляется нечто «материнское» в самом широком смысле этого слова. Но я эмпирик, а не философ; я не могу позволить себе предполагать, что мой специфический темперамент и мое личное отношение к интеллектуальным проблемам имеют всеобщую значимость. По-видимому, такое предположение приличествует только философу, для которого всеобщность его установок и наклонностей является чем-то само собой разумеющимся и который не признает (если только его не припереть к стенке) того, что его философия есть «его» философия. Как эмпирик я должен указать, что есть люди, для которых идеи суть не просто *nomina",* а объективная реальность. Так уж получается (кто-то скажет - по чистой случайности), что вот уже двести лет мы переживаем такое время, когда не принято или даже неразумно считать идеи чем-то, кроме *nomina.* Всякому же, кто продолжает думать, как Платон, приходится расплачиваться за свой анахронизм: «занебесная», т.е. метафизическая сущность Идеи переносится в неподдающуюся проверке сферу веры и суеверия или же снисходительно передается в распоряжение поэтов. Вновь в старинном споре об универсалиях номиналистическая точка зрения восторжествовала над реалистической, и Идея превратилась просто в *flatus vocis**.* Это изменение сопровождалось явным подъемом эмпиризма (а в значительной степени и было вызвано им), преимущества которого были слишком очевидны для интеллекта. С этого времени

Идея перестает быть чем-то *априорным* и становится вторичной и произвольной. И вполне естественно то, что новый номинализм сразу же объявил свою точку зрения универсально значимой, несмотря на то, что он сам основывается на определенном, имеющем свои границы тезисе, который связан с неким темпераментом. Этот тезис звучит следующим

*Имена *(лат.).*
**Звук голоса *(лат.).*

↑ Конец страницы 212 ↑

↓ Начало страницы 213 ↓

образом: мы признаем действительным все, что получаем во внешнем опыте и что может быть верифицировано. Идеальный пример - верификация посредством эксперимента. Соответственно, антитезис заключается в том, что мы признаем действительным все, что получаем из внутреннего опыта и что не допускает никакой верификации. Безнадежность этого положения очевидна. Греческая натурфилософия с ее интересом к материи в союзе с аристотелевскими рассуждениями одержала запоздалую, но сокрушительную победу над Платоном.

Однако всякая победа содержит в себе зародыш будущего поражения. В наши дни появляется все больше и больше признаков, предвещающих изменение ситуации. Весьма симптоматично то, что именно учение Канта о категориях, которое, пожалуй, как ничто иное губит уже в зачаточном состоянии всякую попытку оживить метафизику в прежнем смысле, пролагает в то же время путь возрождению платоновского духа. Если верно, что не может быть метафизики, выходящей за пределы человеческого разума, то в не меньшей степени верно, что не может быть также эмпирического знания, которое не было бы ограничено *априорной* познавательной структурой. На протяжении полутора столетий, прошедших с момента появления «Критики чистого разума», постепенно росло убеждение в том, что мышление, понимание и рассуждение не могут рассматриваться в качестве независимых процессов, подчиненных лишь вечным законам логики, но являются *психическими функциями,* соотнесенными с личностью и подчиненными ей. Мы больше не спрашиваем: «Было ли то или это увидено, услышано, ощупано, взвешено, сосчитано, обдумано и признано логичным?» Вместо того мы спрашиваем: *«Кто* видел, слышал или думал?» Всегда начинать с поправки на личность при наблюдении и измерении даже мелких процессов - эта критическая установка привела к созданию эмпирической психологии, которой мы до сих пор еще не знали. Сегодня мы убеждены, что во всех областях знания существуют психологические предпосылки, которые оказывают большое влияние на выбор материала, метод исследования, природу

↑ Конец страницы 213 ↑

↓ Начало страницы 214 ↓

выводов и формулировку гипотез и теорий. Мы даже полагаем, что именно личность Канта была решающим фактором, обусловившим характер его «Критики чистого разума». Признание этой личностной предпосылки задевает (если не серьезно подрывает) не только наших философов, но и наши собственные пристрастия в философии и даже то, что мы называем нашими «высшими» истинами. «У нас отнимают всякую творческую свободу! - объявляем мы во всеуслышание. - Неужели же человек думает, говорит, делает только то, что он

сам есть?!» Если только мы опять не преувеличиваем и не становимся, таким образом, жертвой необузданного «психологизирования», мне кажется, что данная критическая точка зрения неизбежна. Это составляет сущность, начало и метод современной психологии. Во всей человеческой деятельности есть *априорный* фактор, так называемая врожденная, досознательная и бессознательная индивидуальная структура души. Досознательная душа - например, новорожденного младенца - отнюдь не пустой сосуд, который при благоприятных обстоятельствах может быть наполнен практически всем. Напротив, это чрезвычайно сложное и определенное индивидуальное бытие, которое кажется нам неопределенным только потому, что мы не можем наблюдать его непосредственно. Но в тот момент, когда первые проявления психической жизни становятся доступными наблюдению, нужно быть слепцом, чтобы не признать их индивидуальный характер, т.е. стоящую за ними неповторимую личность. Трудно предположить, что все детали обретают реальность лишь в момент их появления. В случае, если болезненные склонности уже присутствуют у родителей, мы подразумеваем их наследственную передачу через плазму зародыша; нам ведь не приходит в голову считать эпилепсию ребенка эпилептической матери необъяснимой мутацией. Опять же, наследственностью мы объясняем таланты и дарования, которые прослеживаются через поколения. Таким же образом мы объясняем появление сложных инстинктивных действий у животных, которые никогда в глаза не видели своих родителей и поэтому не могли быть «научены» ими.

↑ Конец страницы 214 ↑

↓ Начало страницы 215 ↓

В наши дни мы должны начать с гипотезы: в том, что касается склонностей между человеком и всеми остальными существами, нет существенных различий. Как и любое животное, человек уже обладает определенной душой, которая передается по наследству и при тщательном исследовании обнаруживает отличительные черты, оставшиеся от предков. **У** нас нет ни малейших оснований предполагать, что определенные человеческие действия и функции могут быть исключением из этого правила. Фактически, нам недоступно понимание того, какие склонности и способности делают возможными инстинктивные действия животных. Также мы не можем знать природу до-сознательной психической предрасположенности, которая позволяет ребенку реагировать по-человечески. Мы можем лишь предположить, что его поведение проистекает из патернов действования, которые я описал, как *образы.* Термин «образ» предназначен для выражения не только имеющей место формы действия, но и типичной ситуации, в которой это действие проявляется[1]. Эти образы являются «изначальными» в том смысле, что они свойственны человеческому роду как таковому и, если они когда-либо были созданы, их начало должно было хотя бы совпадать с началом вида. Они являются «человеческим качеством» человеческого существа, специфически человеческой формой, которую принимают его действия. Эта форма наследственна и существует уже в плазме зародыша. Представление о том, что она не передается наследственным образом, а заново возникает у каждого ребенка, столь же абсурдна, как и первобытная вера в то, что солнце, которое встает утром, это другое солнце по сравнению с тем, которое заходит вечером.

Поскольку все психическое изначально имеет форму, это также должно быть верным и в отношении индивидуальных функций, особенно тех, которые происходят[1] непосредственно из бессознательной предрасположенности.

Важнейшей из них является творческая фантазия. В продуктах фантазии изначальные образы становятся видимыми, и здесь понятие архетипа находит свое специфическое применение. Я не претендую на то, что я первым указал на этот факт. Эта честь принадлежит

↑ Конец страницы 215 ↑

↓ Начало страницы 216 ↓

Платону. Первым же исследователем в области этнологии, обратившим внимание на широко распространенное присутствие определенных «элементарных идей», был Адольф Бастиан. Позже двое ученых, последователи Дюркгейма, - Юбер и Мосс - говорят о «категориях» воображения. И никто иной, как Герман Узенер[2], первым увидел бессознательную предрасположенность в так называемом «бессознательном мышлении». Если я и причастен к этим открытиям, то мое участие состоит в демонстрации того, что архетипы не только распространяются традицией, языком и миграцией, но спонтанно возникают в любое время, в любом месте, без какого-либо внешнего влияния.

Это утверждение имеет далеко идущие следствия, ибо означает, что в каждой душе присутствуют формы, которые несмотря на свою неосознаваемость являются активно деиствующими установками, идеями в платоновском смысле, предустанавливающими наши мысли, чувства и действия и постоянно оказывающими на них влияние.

Снова и снова я сталкиваюсь с ошибочным представлением о том, что архетип обладает определенным содержанием, другими словами, что это разновидность бессознательной идеи (если можно так выразиться). Необходимо еще раз подчеркнуть, что архетипы определены не содержательно, а формально, да и то лишь в очень незначительной степени. Изначальный образ определен в отношении своего содержания лишь тогда, когда он становится сознательным и таким образом обогащается фактами сознательного опыта. Тем не менее, как я объяснял в другом месте, его форму можно сравнить с осевой структурой кристалла, которая до известной степени предустанавливает кристаллическую структуру матричной жидкости, хотя сама по себе материально и не существует. Это происходит согласно специфическому способу группировки ионов и молекул. Архетип сам по себе пуст и чисто формален, он не что иное, как *facidtas praeformandi**, возможность представления, данная *a priori.* Наследуются не представления как таковые, а только их формы, и в этом отношении они в любом

---

*Предустановленная способность *(лат.).*

↑ Конец страницы 216 ↑

↓ Начало страницы 217 ↓

случае соответствуют инстинктам, которые также определены лишь в отношении формы. Уже то, что существуют инстинкты, доказывает существование архетипов, пускай даже последние не проявляют себя непосредственно. Что касается определенности формы, наше сравнение с кристаялом очень показательно ввиду того, что осевая система определяет только стереометрическую, а не конкретную форму отдельного кристалла. Он может быть или большим, или маленьким, он может изменяться до бесконечности в зависимости от изменения размеров его граней, или из-за сращивания двух кристаллов. Единственное, что остается неизменным, - это осевая система, вернее, неизменяемые геометрические

пропорции, лежащие в ее основе. То же самое верно и в отношении архетипа. В принципе он может быть назван и иметь неизменное ядро значения, но всегда только в принципе и никогда по отношению к его проявлениям. Точно так же специфическое появление образа матери в любой конкретный момент времени невозможно дедуцировать из архетипа матери, это зависит от множества других факторов.

II
Архетип матери

Как и любой другой архетип, архетип матери обнаруживает практически безграничное разнообразие в своих проявлениях, из которых здесь я упомяну только некоторые из наиболее характерных. Первыми по важности являются мать, бабушка, мачеха, свекровь (теща); далее идет любая женщина, с которой человек состоит в каких-то отношениях, например, няня, гувернантка или отдаленная прародительница. Затем идут женщины, которых мы называем матерями в переносном смысле слова. К этой же категории принадлежат богини, особенно Богоматерь, Дева, София. Множество вариаций архетипа матери дает мифология: мать, которая является в образе девушки в мифе о Деметре и Коре; или же мать, которая одновременно является и возлюбленной, как в мифе о Кибеле и Аттисе.

↑ Конец страницы 217 ↑

↓ Начало страницы 218 ↓

Другие символы матери в переносном смысле присутствуют в вещах, выражающих цель нашего страстного стремления *к* спасению: рай, царство божье, небесный Иерусалим. Вещи, вызывающие у нас набожность или чувство благоговения, такие как церковь, университет, город, страна, небо, земля, леса и моря (или какие-то другие воды), преисподняя и луна, или просто какой-то предмет,- все они могут быть материнскими символами. Этот архетип часто ассоциируется с местами или вещами, которые символизируют плодородие и изобилие: рог изобилия, вспаханное поле, сад. Он может быть связан со скалой, пещерой, деревом, весной, родником или с разнообразными сосудами, такими как купель для крещения, или цветами, имеющими форму чаши (роза, лотос). Магический круг, или мандала, ввиду его защитной функции, может быть формой материнского архетипа. С ним также ассоциируются полые предметы: духовка, кухонная посуда и, конечно же, матка или что-либо подобной формы. Дополняют этот список многие животные, такие как корова, заяц, полезные животные в целом.

Все эти символы могут иметь как позитивное, благоприятное значение, так и негативное, связанное злом. Эту амбивалентность можно видеть в богинях судьбы (Мойра, Граи, Норны). Злыми символами являются ведьма, дракон (любое животное или пресмыкающееся, такое как большая рыба или змея), могила, саркофаг, глубокие воды, смерть, привидения и домовые (Эмпуса, Лилит и др.). Этот список, конечно, не полон, так как мы включили в него лишь наиболее важные черты архетипа матери.

С этим архетипом ассоциируются такие качества, как материнская забота и сочувствие; магическая власть женщины; мудрость и духовное возвышение, превосходящее пределы разума; любой полезный инстинкт или порыв; все, что отличается добротой, заботливостью или поддержкой и способствует росту и

плодородию. Мать - главенствующая фигура там, где происходит магическое превращение и воскрешение, а также в подземном мире с его обитателями. В негативном плане архетип матери может означать нечто тайное, загадочное, темное:

↑ Конец страницы 218 ↑

↓ Начало страницы 219 ↓

бездну, мир мертвых, все поглощающее, искушающее и отравляющее, т.е. то, что вселяет ужас и что неизбежно, как судьба. Все эти атрибуты архетипа матери были полностью описаны и подтверждены свидетельствами в моей книге «Символы трансформации». В ней я передал амбивалентность этих атрибутов формулой «любящая и страшная мать». Наиболее знакомым нам историческим примером двойственной природы матери является образ Девы Марии, которая является не только матерью Бога, но также, согласно средневековым аллегориям, и его крестом. В Индии «любящей и страшной матерью» является парадоксальная Кали. Философия Санкхья тщательно разработала архетип матери в понятии *prakrti* (материи) и приписала ему три *гуны* (основных атрибута): *sattva, rajas, tamos:* божество, страсть и темнота[3]. Существует три наиболее важных аспекта матери: ее плодородное и доброжелательное божество, ее оргиастическая эмоциональность и ее стигийские глубины. Специфическая черта философского мифа, который показывает Пракрити танцующей перед Пурушей, чтобы напомнить ему об «отличительных знаках», принадлежит не к архетипу матери, а к архетипу анимы, который неизменно появляется в человеческой психологии и в первую очередь связан с образом матери.

Хотя образ матери в том виде, в каком он появляется в фольклоре, более или менее универсален, в индивидуальной психике он существенно изменяется. В процессе лечения пациенту кажется особенно значительной конкретная мать, он находится под сильным, даже завораживающим впечатлением ее образа. Этому образу уделяется так много внимания во всех персоналистских психологиях, что, ограничиваясь им, они никогда, даже в теории, не выходят на другие важные этиологические факторы. Мой личный взгляд принципиально отличается от мнения других медико-психологических теорий тем, что я приписываю конкретной матери лишь ограниченное этиологическое значение. Так сказать, все эти влияния, которые литература описывает как воздействие на детей, исходят не от самой матери, а скорее от ее архетипа, проецируемого на

↑ Конец страницы 219 ↑

↓ Начало страницы 220 ↓

нее и дающего ей мифологическое основание, наделяя ее авторитетом и нуминозностью[4]. Этиологическое и травматическое воздействия, исходящие от матери, должны быть разделены на две группы: 1) те, которые соответствуют чертам характера и отношениям, действительно свойственным матери, и 2) те, которые относятся к чертам, лишь по видимости присущим матери, и которые состоят из более или менее фантастических (т.е. архетипических) проекций со стороны ребенка. Сам Фрейд уже осознал, что реальная этиология неврозов заключается не в травматических эффектах, как он полагал сначала, но в особом развитии детского воображения. Это не отрицает того, что подобное развитие может быть прослежено вплоть до раздражающих воздействий, исходящих от

матери. Лично я взял за правило сперва видеть причину инфантильного невроза в матери: насколько мне известно из личного опыта, ребенок скорее склонен развиваться нормально, нежели невротически, и в большинстве случаев определенные причины беспокойства могут быть найдены в родителях, особенно в матери. Содержания детских ненормальных фантазий только отчасти могут быть отнесены к матери, поскольку они часто содержат ясные и безотчетные аллюзии, которые могут не иметь отношения к человеческим существам. Это особенно верно, когда речь идет о явных мифологических продуктах, как это часто бывает в случае инфантильных фобий, где мать может явиться в образе дикого зверя, ведьмы, привидения, великана-людоеда, гермафродита и т.д. Это должно зарождаться в душе, однако такие фантазии не всегда исходят из однозначно мифологических источников, а если это случается, то их корни не обязательно находятся в бессознательном архетипе, они могут быть вызваны сказками или случайными наблюдениями. Поэтому в каждом случае требуется тщательное исследование. По практическим причинам с детьми такое исследование провести не так легко, как со взрослыми, которые почти всегда во время лечения переносят свои фантазии на врача или, точнее говоря, фантазии оказываются непроизвольно направленными на него.

↑ Конец страницы 220 ↑

↓ Начало страницы 221 ↓

Если это происходит, то врач ничего не добьется, просто отбросив их как нелепость, так как архетипы являются неотчуждаемым достоянием каждой души. Они образуют «сокровище в царстве темных мыслей», о которых говорил Кант и обильные свидетельства которых нам предоставляет сокровищница бесчисленных мотивов мифологии. Архетип никоим образом не является просто раздражающим предрассудком, хотя и может стать им при неправильном восприятии. Архетипические же образы как таковые принадлежат к высочайшим ценностям человеческой души; именно они с незапамятных времен населяли небеса всех народов. И отказ от них нанес бы непоправимый ущерб. Наша задача, следовательно, не в том, чтобы отрицать архетипы, а в том, чтобы разрушить их проекции и возвратить их содержание личности, которая невольно утратила его в силу этой проекции архетипов вовне.

III
Комплекс матери

Архетип матери формирует основу так называемого материнского комплекса. Вопрос о том, может ли этот комплекс развиваться без участия в его формировании матери в качестве доказуемого каузального фактора, - остается открытым. Мой собственный опыт убеждает меня в том, что мать всегда играет активную роль в возникновении тревоги, особенно в детских неврозах и в неврозах, этиология которых несомненно восходит к раннему детству. В любом случае при нарушении инстинктов ребенка происходит констелляция архетипов, которые, в свою очередь, продуцируют фантазии, присутствующие в отношениях между ребенком и его матерью в качестве чуждых и часто вызывающих страх элементов. Таким образом, если дети очень заботливой матери постоянно видят ее во сне в образах ужасного животного или ведьмы, подобный опыт свидетельствует о расстройстве детской психики, что предрасполагает к неврозу.

↑ Конец страницы 221 ↑

↓ Начало страницы 222 ↓

1. Комплекс матери и сына

Материнский комплекс оказывает различное воздействие в зависимости от того, проявляется ли он у сына, или у дочери. Типичные последствия воздействия этого комплекса на сына - гомосексуальность и дон-жуанство, иногда также импотенция . В гомосексуальности полная гетеросексуальность сына связана с матерью в бессознательной форме; в дон-жуанстве он невольно ищет свою мать в любой женщине. Влияние комплекса матери на сына можно проследить в идеологии типов Кибелы и Аттиса: самооскопление, сумасшествие и ранняя смерть. Из-за половых различий комплекс матери у сына не возникает в чистой форме. Вот почему в каждом мужском комплексе матери наряду с архетипом матери значительную роль играет образ мужского сексуального двойника, анимы. Мать является первой женщиной, с которой будущий мужчина имеет связь, и она не может не играть - будь то явно или скрыто, сознательно или бессознательно - на мужественности сына; сын же, в свою очередь, растет, все больше осознавая женственность своей матери, и бессознательно, инстинктивно поддается этому. Следовательно, в случае с сыном отношения идентификации или сопротивления и различения постоянно сопровождаются эротическим притяжением или отталкиванием, что значительно осложняет положение. Я не хочу сказать, что по этой причине комплекс матери у сына должен рассматриваться как более серьезный, чем у дочери. Исследование этих сложных психологических феноменов все еще находится в стадии развития. И пока в нашем распоряжении нет определенных статистических данных, мы не можем делать никаких сравнений.

Только у дочери комплекс матери проявляется ясно и без осложнений. Здесь мы сталкиваемся либо с чрезмерным развитием женских инстинктов, побочно вызванных матерью, либо с их ослаблением вплоть до полного угасания. В первом случае, когда инстинкт преобладает, дочь теряет свою индивидуальность; во втором инстинкты проецируются на мать. На данный момент мы должны довольствоваться утвержде-

↑ Конец страницы 222 ↑

↓ Начало страницы 223 ↓

нием, что комплекс матери у дочери либо излишне стимулирует, либо подавляет женский инстинкт, а у сына он нарушает мужской инстинкт посредством неестественной сексуализации.

Поскольку понятие «комплекс матери» было заимствовано из психопатологии, оно всегда ассоциируется с идеей травмы и болезни. Но если мы посмотрим на это понятие шире, отбросив узкое психопатологическое значение, можно увидеть в нем также и позитивные аспекты. Так, у человека с комплексом матери может быть тонко развитый Эрос вместо гомосексуальности или в дополнение к ней. (Что-то подобное имел в виду Платон в своем «Пире».) Благодаря этому у него сильно развита способность к дружбе, так что для его отношений с мужчинами характерна удивительная нежность и даже становится возможной дружба между полами. Этот человек может иметь хороший вкус и эстетическое чувство, которые возникают из-за присутствия женских черт. Он

может быть очень одаренным, как учитель, из-за его почти женской проницательности и такта. У него может обнаружиться склонность к истории и консерватизм в лучшем смысле, т.е. бережное отношение к ценностям прошлого. Часто он наделен сильными религиозными чувствами, что помогает воплотить в реальность *ecclesia spiritualls,* и духовной восприимчивостью, которая делает его чутким к откровению.

Точно так же то, что в своем негативном аспекте является дон-жуанством, в положительном плане может выразиться как смелость и решительность мужчины, честолюбивое стремление к высоким целям, противостояние глупости и недалекости, несправедливости и лени, готовность принести себя в жертву за правое дело, что иногда граничит с героизмом, стойкость, непоколебимость и сила воли, любопытство, которое не отступает перед загадками вселенной, и, наконец, революционный дух, который стремится изменить мир.

Все эти возможности отражены в мифологических мотивах, перечисленных ранее как различные аспекты архетипа матери. Поскольку я уже говорил о комплексе матери у сына, включая и сложности с анимой, сейчас моей темой является

↑ Конец страницы 223 ↑

↓ Начало страницы 224 ↓

архетип матери, и поэтому мужская психология будет лишь подчиненным моментом в дальнейшем изложении.

2. Комплекс матери у дочери[6]

(a) *Гипертрофия материнского элемента.* - Мы уже отмечали, что у дочери архетип матери приводит либо к гипертрофии, либо к атрофии женского. Преобладание женской стороны означает усиление женских инстинктов по сравнению со всеми материнскими инстинктами. Негативный аспект заметен в женщине, у которой основной целью является рождение детей. Муж для нее уходит на второй план; он прежде всего - инструмент для произведения потомства, и она считает его лишь объектом, о котором нужно заботиться так же, как и о детях, бедных родственниках, котах, собаках и домашнем хозяйстве. Даже собственная личность приобретает для нее второстепенное значение, она часто остается совершенно бессознательной к этому; она живет лишь для других и ее жизнь протекает в более или менее сложной идентификации со всеми объектами ее заботы. Произведя на свет детей, она уже не мыслит своего существования без них. Она подобна Деметре, которая своей упрямой настойчивостью вынуждает богов дать ей право обладания дочерью. Ее Эрос развивается исключительно как материнская связь на протяжении того времени, пока она останется бессознательной как личность. Бессознательный Эрос выражается в жажде к власти[7]. Женщины этого типа, хотя и продолжают «жить для других», на самом деле неспособны на какие-либо реальные жертвы. Руководствуясь собственными материнскими правами, безжалостной волей к власти, которая проявляется в виде фантастической настойчивости, они часто преуспевают в уничтожении не только своей личности, но и личности своих детей. Чем менее сознательна такая мать по отношению к своей личности, тем сильнее и неразборчивее в средствах ее бессознательная воля к власти. Подходящим символом для таких женщин будет скорее Баубо, чем Деметра. Разум такой женщины не куль-

↑ Конец страницы 224 ↑

↓ Начало страницы 225 ↓

тивируется как самоцель, но обычно остается в первоначальном состоянии - примитивным, бессвязным и безжалостным, хотя иногда в нем есть глубина как в самой Природе[8]. Но женщина не знает этого о себе и поэтому не способна оценить изощренность своего ума или философски восхищаться его глубиной; но она никогда не забывает то, что говорит.

(б) *Чрезмерное розвитие Эроса.* - Это никоим образом не означает, что комплекс, вызванный у дочери такой матерью, обязательно приводит к гипертрофии материнских инстинктов. Совсем наоборот, этот инстинкт может совершенно исчезнуть. Вместо этого происходит чрезмерное развитие Эроса, и это почти всегда ведет к бессознательной инцестуальной связи с отцом[9]. Усиленный Эрос придает ненормальное значение личности другого человека. Ревность к матери и желание превзойти ее становится лейтмотивом последующих действий, которые часто оказываются губительными. Для женщины этого типа становятся самоцелью романтические и сенсационные происшествия, и она интересуется женатыми мужчинами не столько ради них самих, сколько из-за их женатого положения и, следовательно, возможности разбить брак, что является единственной целью ее усилий. Когда же цель достигнута, ее интерес исчезает из-за отсутствия какого бы то ни было материнского инстинкта, и тогда приходит черед следующего[10]. Этот тип характеризуется значительной степенью бессознательности. Такие женщины поистине совершенно слепы по отношению к тому, что они делают[11], так что от происходящего не выигрывают ни они, ни их жертвы. Вряд ли стоит говорить о том, что для мужчин с пассивным Эросом этот тип представляет отличную западню для проекций анимы.

(в) *Отождествление с матерью.* - Если комплекс матери в женщине не приводит к сверхнормальному развитию Эроса, то он ведет к отождествлению с матерью и парализует женскую инициативу дочери. Затем имеет место сложное отражение ее личности в матери благодаря тому, что она бессознательна как к своему материнскому инстинкту, так и к Эросу. Все, что

↑ Конец страницы 225 ↑

↓ Начало страницы 226 ↓

напоминает ей о материнстве, ответственности, личных взаимоотношениях и эротических потребностях, порождает чувство неуверенности и заставляет ее отступать и искать спасения, естественно, у своей матери, которая кажется дочери совершенством, для нее недостижимым. Как разновидность суперженщины, которой дочь невольно восхищается, мать пережила все то, что ее дочери только предстоит пережить. Последняя довольствуется бескорыстной преданностью своей матери, но в то же время под маской абсолютной верности и привязанности она бессознательно стремится - почти против своей воли - тиранически господствовать над матерью. Дочь ведет существование тени, словно бы она продлевает жизнь своей матери с помощью постоянного переливания крови. Это не значит, что для этих бескровных девушек закрыт путь к браку. Напротив, несмотря на их теневое существование и пассивность, они высоко ценятся на рынке брака. Во-первых, они настолько пусты, что мужчина волен вложить в них все, что ему нравится. Вдобавок они настолько бессознательны, что это бессознательное устраняет бесчисленное множество

невидимых щупалец, настоящих спрутов, которые поглощают все мужские проекции и это невероятно нравится мужчинам. Вся эта женская неопределенность представляет собой вожделенное соответствие мужской решительности и целеустремленности, которая может быть полностью достигнута только, если мужчина сможет избавиться от всего сомнительного, неясного, смутного и запутанного, проецируя это на какой-либо прелестный пример женской невинности[12]. Из-за характерной для женщины пассивности и чувства достоинства, которое заставляет ее постоянно играть оскорбленную невинность, мужчина находит себя в весьма привлекательной роли: он, как настоящий рыцарь, терпеливо и с чувством превосходства мирится с известными женскими слабостями. (К счастью, он остается несведущим в отношении того, что эти недостатки состоят в основном из его собственных проекций.) Пресловутая девичья беззащитность является особо привлекательной. Девушка настолько привязана к своей матери, что приближение мужчины

↑ Конец страницы 226 ↑

↓ Начало страницы 227 ↓

порождает в ней исключительно замешательство и волнение. Она так неопытна и так нуждается в помощи, что даже самый нежный ее обожатель становится отважным рыцарем, который жестоко отнимает дочь у любящей матери. Такая изумительная возможность выдать себя за парня Лотарио предоставляется не каждый день, что является сильным стимулом. Это наломннает похищение Плутоном Персефоны у безутешной Деметры. Но по воле богов он на лето должен был уступить свою жену теще. (Внимательный читатель заметит, что такие легенды случайно не возникают!)

(г) *Сопротивление матери.* - Эти три крайних типа связаны между собой множеством промежуточных стадий; я приведу только один пример, заслуживающий особого внимания. В нем, кроме всего прочего, проблема заключается скорее в непреодолимом сопротивлении материнскому превосходству, нежели в сверхразвитии или подавлении женских инстинктов. В этом примере ярко выразилась негативная сторона комплекса матери. Девиз этого типа: «Все, что угодно, лишь бы это отличалось от Матери!» С одной стороны, мы имеем дело с воображением, которое никогда не достигает идентификации, с другой - с усилением Эроса, который истощает себя в ревностном сопротивлении. Дочь этого типа знает, чего она *не* хочет, но обычно она находится в полной растерянности, когда речь идет о выборе ее собственной судьбы. В негативной форме противостояния все ее инстинкты сконцентрированы на матери, и поэтому они бесполезны в формировании ее жизни. Следует ли ей выходить замуж, если замужество будет использовано с единственной целью избавления от матери, или же злая судьба наградит ее мужем, который разделяет все существенные черты характера ее матери? Все инстинктивные процессы наталкиваются на неожиданные трудности; либо сексуальность не функционирует как следует, либо дети являются нежелательными, либо материнские обязанности кажутся невыносимыми, либо супружеские обязанности вызывают гнев и раздражение. Это вполне естественно, ибо когда упорное сопротивление власти матери в любой форме становится главной целью жизни, все это не име-

↑ Конец страницы 227 ↑

↓ Начало страницы 228 ↓

ет никакого отношения к реальностям жизни. В таких случаях любой человек может видеть проявление архетипа матери в каждой детали. Например, мать как представитель семьи (клана) порождает либо сильное сопротивление, либо полное равнодушие ко всему, что выпадает на долю семьи, общества, собрания и т.п. Противостояние матери как рождающему чреву часто проявляется в менструальных нарушениях, неспособности к оплодотворению, отвращении к беременности, кровоистечениях, чрезмерной рвоте во время беременности и т.д. Мать как *материя* может быть тайной причиной женской раздражительности по отношению к окружающим, грубого обращения с рабочими инструментами, посудой, плохого вкуса в одежде. Опять же, сопротивление матери может иногда стать результатом спонтанного развития интеллекта с целью создания сферы интересов, где для матери нет места. Это развитие коренится в потребностях самой дочери, а вовсе не в тяготении к мужчине, на которого она бы хотела произвести впечатление или которого хотела бы поразить отношениями наподобие интеллектуальной дружбы. Реальная цель этого развития заключается в разрушении власти матери интеллектуальной критикой и лучшими знаниями, т.е. посредством перечисления ей всех ее глупостей, логических ошибок и недостатков в образовании. В основном интеллектуальное развитие часто сопровождается появлением мужских черт.

IV
Позитивные аспекты комплекса матери

1. Мать

Положительный аспект первого типа комплекса, то есть чрезмерного развития материнского инстинкта, идентичен тому хорошо известному образу матери, который прославлялся во все времена и на всех языках. Это - материнская любовь,

↑ Конец страницы 228 ↑

↓ Начало страницы 229 ↓

наиболее трогательное и незабываемое воспоминание в нашей жизни, которое является таинственной причиной развития и перемен; любовь, которая символизирует возвращение домой, убежище и долгую тишину, которая есть начало и конец всего существующего. Близко знакомая каждому и в то же время непостижимая, как сама Природа, любяще нежная и при этом жестокая, как судьба, счастливая и неутомимая дарительница жизней - *mater dolorosa* и безмолвные и безжалостные ворота, открывающиеся перед смертью. Мать - это материнская любовь, *мой* опыт и *моя* тайна. Зачем много говорить и причем ложного и не имеющего отношения к тому человеческому существу, которое было нашей матерью, случайным носителем огромного опыта, включающего и ее, и меня, и все человечество, и даже всю сотворенную природу, носителем опыта жизни, детьми которой мы и являемся? Об этом всегда говорили и будут говорить; но чувствительный человек не может с полной справедливостью нагрузить огромное бремя смысла, ответственности, обязанностей, небес и ада на плечи слабого, склонного к ошибкам человеческого существа - существа, столь достойного любви и снисхождения, понимания и прощения, нашей матери. Он знает, что она несет в себе символ *mater natura** и *mater spiritualis*** всей жизни, маленькой и беспомощной частью которой мы являемся. Мы должны без

колебаний снять это ужасное бремя с человеческой матери как ради самих себя, так и ради нее. Это и есть та тяжелая ноша, значение которой связывает нас с матерью и приковывает ее к ребенку в ущерб психическому и умственному развитию обоих. Нельзя избавиться от комплекса матери, слепо сведя мать до человеческих размеров. Кроме того, мы рискуем разложить опыт «Матери» на атомы, уничтожив, таким образом, что-то чрезвычайно ценное, и не воспользоваться золотым ключом, с помощью которого добрая фея ведет нас к нашей колыбели. Вот почему человечество всегда инстинктивно добавляло к настоящим родителям предсуществующую божест-

---

*Мать природа *(лат.).*

**Духовная мать *(лат.).*

↑ Конец страницы 229 ↑

↓ Начало страницы 230 ↓

венную пару - «крестных» мать и отца - с тем, чтобы в своей бессознательности или недальновидном рационализме человек никогда не забывался настолько, чтобы наделить божественностью своих родителей.

На самом деле, архетип - куда более вопрос психической гигиены, нежели научная проблема. Даже если бы отсутствовали все доказательства его существования и все умы мира сумели бы убедить нас, что ничего такого существовать не может, мы бы тотчас же придумали эти доказательства, чтобы уберечь от исчезновения в бессознательном наиболее высочайшие и важнейшие ценности. Но если это все же случится, то утратится целый пласт первоначального опыта. И то, что возникнет потом на его месте, будет фиксацией на имаго матери; и когда это будет достаточно реализовано и «скорректировано», мы будем прочно связаны с человеческим разумом и приговорены верить только в то, что рационально. С одной стороны, это достоинство и преимущество, но с другой ограничение и обеднение, так как это приводит нас ближе к мрачному доктринерству и «просвещению». Этот Deesse Rai-son* излучает обманчивый свет, который освещает только то, что мы уже знаем, но покрывает мраком все то, что нам следовало бы знать и что должно было бы стать достоянием сознания. Чем независимее «разум», тем больше он превращается в абсолютную интеллектуальность, которая на месте реальности ставит доктрину и показывает человеку не то, чем он является, а то, чем он хочет быть.

Понимает ли человек архетипы или нет, в их мире он должен оставаться сознательным, потому что он все еще является частью Природы и связан со своими же корнями. Картина мира или социальный порядок, которые отсекают его от изначальных образов жизни, не только не являются культурой, но и во все большей степени становятся темницей или хлевом. Если изначальные образы в той или иной форме остаются сознательными, энергия, которая им принадлежит, может легко перейти в человека. Но если поддерживать контакт с ними

---

* Разум богини *(фр.).*

↑ Конец страницы 230 ↑

↓ Начало страницы 231 ↓

уже невозможно, то отложенное в них огромное количество этой энергии, которая также является источником воображения, лежащего в основе детского родительского комплекса, отступает назад в бессознательное. Тогда

бессознательное заряжается силой, действующей как *m a tergo*,* которой нельзя противостоять, какой бы идеей, взглядом или тенденцией не соблазнял разум наши вожделеющие глаза. Таким образом, человек отдается своей сознательной стороне, и разум становится судьей правильного и неправильного, доброго и злого. Я далек от того, чтобы преуменьшать божественный дар разума, эту наивысшую способность человека. Но в роли абсолютного тирана он лишен смысла - так же, как свет в мире, в котором не существует темноты. Человек должен стараться неуклонно следовать каждому мудрому совету, который дала мать, и повиноваться безжалостному закону природы, которая ставит пределы каждому существу. Он никогда не должен забывать, что мир существует только благодаря противоположным силам, которые уравновешивают друг друга. Так, рациональный разум служит противовесом иррациональному, а то, что планируется и ставится целью,- тому, *что существует.*

Экскурсия в царство общих истин была неизбежной, ибо мать является первым миром ребенка и последним миром взрослого. Как ее дети мы все закутаны в мантию этой великой Изиды. Но теперь давайте вернемся к различным типам женского комплекса матери. Может показаться странным, что комплексу матери у женщины я посвящаю больше времени, чем комплексу матери у противоположного пола. Причину этого я уже указывал: у мужчины комплекс матери никогда не бывает «чистым», он всегда смешан с архетипом анимы. Вследствие этого суждения мужчины о матери всегда являются эмоционально предубежденными в том смысле, что они обнаруживают «анимозность». Только у женщин можно проследить влияние архетипа матери без примеси анимы, причем это имеет шансы на успех лишь в том случае, если не развился компенсаторный анимус.

---

*Сила за спиной *(лат.).*

↑ Конец страницы 231 ↑

↓ Начало страницы 232 ↓

2. Чрезмерное развитие Эроса

Я нарисовал весьма неблагоприятный портрет этого типа в соответствии с тем, как он обнаруживает себя в области психопатологии. Но, будучи непривлекательным с виду, он обладает положительными аспектами, без которых общество вряд ли может обойтись. И в самом деле, даже за худшими, как кажется, последствиями этой установки (на бессовестное разрушение браков) мы можем видеть вполне осмысленное и целесообразное установление природы. Часто этот тип развивается как реакция на мать, которая находится целиком в плену у своей природы, иначе говоря, руководствуется только инстинктами и поэтому оказывает на все разрушительное воздействие. Такая мать является анахронизмом, поворотом назад к примитивной стадии матриархата, когда мужчина ведет скучный образ жизни и является не более чем производителем потомства и рабом земли. Противодействующее усиление Эроса дочери нацелено на мужчину, которому следовало бы быть освобожденным от преобладания женско-материнского элемента в его жизни. Женщина этого типа интуитивно вмешивается в ситуацию, когда чувствует провоцирующее влияние бессознательного своего партнера по браку. Она не остановится перед тем, чтобы разрушить тот комфортабельный покой, который так опасен для личности мужчины, но который зачастую рассматривается им как супружеская верность. Это самодовольство приводит его к полной бессознательности в отношении своей

собственной личности и к тем, по общему мнению, идеальным бракам, где мужчина является только отцом, а женщина - матерью. Они даже друг друга так и называют. Это ненадежный путь, который может легко низвести брак до уровня маленького загона для размножения.

Женщина этого типа направляет горящий луч своего Эроса на мужчину, чья жизнь подавляется материнской заботливостью, и тем самым она вызывает моральный конфликт. Однако без этого не может быть никакой сознательности личности. «Но почему на земле,- спросите вы,- человек обя-

↑ Конец страницы 232 ↑

↓ Начало страницы 233 ↓

зательно, всеми правдами и неправдами, должен достичь высшего уровня сознания?» Это поистине критический вопрос, и мне нелегко ответить на него. Вместо реального ответа я могу лишь объяснить свое, так сказать, вероисповедание: я верю, что по прошествии тысячи и миллиона лет кто-нибудь должен осознать, что этот чудесный мир гор и океанов, солнц и лун, галактик и туманностей, растений и животных *существует.* Однажды с невысокого холма на восточноафриканской равнине Ати я наблюдал за громадным стадом диких животных, пасущихся в беззвучной тиши, как это бывало с незапамятных времен, и только легкий ветер первобытного мира касался их. Тогда я почувствовал себя первым человеком, первым творением, созданным для того, чтобы знать, что все это *существует.* Весь мир вокруг меня находился еще в первобытном состоянии, он не знал, что он *есть.* И как только я осознал это, мир начал существовать; не будь того момента, этого никогда бы не случилось. Природа в ее целом ищет эту цель и находит ее осуществленной в человеке, но только в высоко развитом и полностью сознательном человеке. И так обогащает мир каждое, даже самое малое продвижение вперед по этому пути осознавания.

Нет сознания без различения противоположностей. Это мужской принцип, Логос, который постоянно стремится вырваться из первобытного тепла и темноты материнской матки, словом, из бессознательного. Божественное любопытство жаждет родиться и не уклоняется от конфликтов, страданий, греха. Бессознательное - это первобытный грех, .а для Логоса это само зло. Поэтому его первый творческий акт освобождения - это матереубийство, и дух, который бросил вызов во все высоты и глубины, должен, как говорит Синезиус, терпеть божественные наказания, будучи прикованным к скалам Кавказа. Ничто не может существовать без своей противоположности; двое были одним в начале и вновь будут одним в конце. Сознание может существовать только через постоянное признание бессознательного, подобно тому, как все то, что живет, должно пройти через множество смертей.

↑ Конец страницы 233 ↑

↓ Начало страницы 234 ↓

Раздуть конфликт - это люциферова добродетель в точном значении слова. Конфликт порождает огонь, огонь аффектов и эмоций, и как всякий другой огонь, этот имеет две стороны: он сжигает и одновременно дает свет. Эмоция, с одной стороны, является алхимическим огнем, чье тепло приводит все к существованию и чей жар превращает всякую избыточность в пепел *(amnes superfhdlales combnmt).* Но, с другой стороны, эмоции - это миг, когда сталь сталкивается с

кремнием, благодаря чему высекается искра, ибо эмоции - это основной источник сознания. Без эмоций нет движения от тьмы к свету или от инерции к движению.

Женщина, судьба которой заключается в том, чтобы быть источником смуты, может играть не только разрушительную роль, за исключением патологических случаев. Обычно та, которая сама является источником смуты, становится ее жертвой, инициатор перемены изменяется сам, и зажженный им (ею) огонь освещает и просвещает все запутавшиеся жертвы. И то, что казалось бессмысленной суматохой, становится процессом очищения.

Если женщина этого типа остается бессознательной относительно значения ее функций, если она не знает, что она:

Часть силы той, что без числа
Творит добро, всему желая зла[13],

то она сама пострадает от войны, которую разжигает. Сознательность же превращает ее в освободительницу и спасительницу.

3. Дочь «и только»

Женщина третьего типа, которая столь сильно идентифицируется с матерью, что ее собственные инстинкты парализуются в силу проекции, вовсе не обязательно должна из-за этого навсегда остаться безнадежным ничтожеством. Напротив, если она вполне нормальна, то вполне возможно, что пустой сосуд заполнится могучей проекцией анимы. Судьба такой женщины зависит именно от этой случайности; она не способна

↑ Конец страницы 234 ↑

↓ Начало страницы 235 ↓

найти себя сама даже приблизительно без помощи мужчины. Ее буквально должны похитить и увезти от матери. Более того, она должна долгое время старательно играть запланированную для нее роль до тех пор, пока она наконец не станет для нее ненавистной. В этом случае женщина, возможно, откроет для себя, кем она является на самом деле. Такие женщины могут стать преданными, готовыми на самопожертвование женами для мужей, чье существование зиждется на идентификации с профессией или большим талантом, но которые в остальном остаются бессознательными. Поскольку же это не что иное, как маска, их женам тоже приходится подыгрывать им, создавая видимость естественности. Но иногда эти женщины одарены ценными качествами, которые так и остаются нераскрытыми только из-за полной бессознательности относительно собственной личности. Они могут направлять эти ценные качества или таланты на мужа, которому этого не хватает, и тогда мы наблюдаем, как в карьере какого-то совершенно ничтожного человека, который, казалось бы, не имел никаких шансов, вдруг происходит неожиданный взлет как на ковре-самолете к самой вершине. *Chercher la femme**, и вы поймете секрет его успеха. Эти женщины напоминают мне - прошу прощения за столь грубое сравнение - здоровенных сук, которые поджимают хвост перед беспородным псом только потому, что он - ужасный самец, и им никогда не приходит в голову укусить его.

Наконец, следовало бы отметить, что большая женская тайна заключается в *пустоте.* Это что-то абсолютно чуждое мужчине; бездна, неизмеримые глубины, сильное *желание.* Эта пустота вызывает жалость в его сердце (здесь я

говорю как мужчина), и невольно возникает искушение сказать, что в этом-то и заключается вся «таинственность» женщины. Такая женщина - сама судьба. Мужчина может сказать, что ему в ней нравится; он может быть за и против или и то, и другое одновременно; но, в конце концов, он падает с чувством бес-

*Ищите женщину *(фр.).*

↑ Конец страницы 235 ↑

↓ Начало страницы 236 ↓

смысленного счастья в эту бездну; а если нет, то он упускает свой единственный шанс стать мужчиной. В первом случае никто не сможет опровергнуть в его глазах его глупую удачу, во втором - его не заставят поверить в свою злую судьбу. «Матери... Звучит необычайно[14]. С этим вздохом, который скрепляет капитуляцию мужчины, когда он приближается к царству Матерей, мы обратимся к четвертому типу.

4. Негативный комплекс матери

Как патологический феномен, женщина этого типа неприятна, придирчива, она не может быть хорошим партнером для своего мужа, так как каждая ее клетка восстает против всего, что вырастает из натуральной почвы. Хотя не видно причины, по которой накапливающийся опыт жизни кое-чему бы ее не научил. Так, для начала она отказывается от борьбы с матерью в личном и узком смысле. Однако даже в лучшем случае она остается враждебной по отношению ко всему темному, неясному и сомнительному и культивирует и акцентирует все определенное, ясное и разумное. Превосходя ее более женственную сестру своей объективностью и отсутствием горячности в суждениях, она может стать другом, сестрой и компетентным советчиком мужа. Ее собственные, так сказать, мужские стремления позволяют ей по-человечески понимать индивидуальность ее мужа даже за пределами сферы эротических отношений. У женщины с этим типом комплекса матери -наилучшие из всех шансы на в высшей степени успешный брак на протяжении второй половины жизни. Но так будет, если только ей удастся преодолеть ад «ничего, кроме женственности» и хаос материнского лона, который представляет для нее наибольшую опасность ввиду ее негативного комплекса. Как мы знаем, реальное преодоление комплекса возможно только через полное его изживание. Другими словами, для того чтобы двигаться дальше, мы должны испить чашу до дна, не отводя взор от того, что вследствие наших комплексов мы старались не замечать.

↑ Конец страницы 236 ↑

↓ Начало страницы 237 ↓

Женщина этого типа живет, отвернув лицо, подобно жене Лота, которая смотрела назад на Содом и Гоморру. И все это время мир и жизнь проходят мимо нее как мечта, как докучливый источник иллюзий, разочарований и раздражений, - и все это только потому, что она даже на миг не может заставить себя взглянуть вперед. Только из-за ее бессознательного отношения к реальности в ее жизни господствует то, против чего она вела самую ожесточенную борьбу,- исключительно материнский женский аспект. Но если позднее она все же заставит себя повернуть лицо, то она в первый раз увидит мир, так сказать, в свете

зрелости, она увидит его раскрашенным во все цвета с присущими ему чарующими чудесами юности, а иногда и детства. Это видение, которое приносит знание и открывает правду, является необходимым условием сознания. И хотя часть жизни для такой женщины уже безвозвратно утрачена, зато спасен ее смысл.

Женщина, которая борется против своего отца, все же имеет возможность жить инстинктивно, по-женски, так как она отвергает только то, что ей чуждо. Но когда она борется против матери, то ценою риска разрушения своих инстинктов она может достичь большей сознательности, ибо, отвергая мать, она отвергает все темное, инстинктивное, бессознательное и двусмысленное в своем собственном характере. Благодаря своему здравому смыслу, объективности и мужественности, женщина этого типа часто занимает важный пост, где ее с запозданием раскрывающиеся материнские качества, руководимые холодным умом, оказывают наиболее благотворное воздействие. Эта необычная комбинация женственности и мужественного разума оказывается ценной как в области интимных отношений, так и в практической сфере. Как духовный руководитель и советчик мужчины такая женщина, оставаясь неизвестной миру, может играть очень значительную роль. Благодаря ее качествам, мужскому уму легче ее понять, чем женщину с другими формами комплекса матери, и по этой причине мужчины часто отдают предпочтение ей перед женщинами с положительными комплексами матери. Излишне

↑ Конец страницы 237 ↑

↓ Начало страницы 238 ↓

женственная женщина ужасает мужчину, обладающего комплексом матери, для которого характерна высокая чувствительность. Но эта женщина не пугает мужчину, потому что она создает мост для мужского ума, по которому тот может безопасно направить свои чувства на противоположный берег. Ее здравый рассудок внушает ему уверенность - фактор, который не следует недооценивать и который отсутствует в отношениях между мужчиной и женщиной гораздо чаще, чем можно представить. Мужской Эрос ведет не только наверх, но и вниз - в женский темный мир Гекаты и Кали, ужасающий любого разумного человека. Рассудочность, присущая женщине этого типа, становится для мужчины путеводной звездой в темноте и в кажущихся бесконечными лабиринтах жизни.

V
Заключение

Из всего сказанного должно быть ясно, что все утверждения мифологии по этой теме, равно как и наблюдаемые проявления комплекса матери, очищенные от запутывающих дело деталей, указывают в конечном счете на бессознательное как на их источник. Как еще человеку могла бы прийти в голову мысль о делении космоса по аналогии с днем и ночью и летом и зимой на солнечный дневной мир и темный мир ночи, заселенный неправдоподобными монстрами, если только прототипа такого деления нет в самом человеке, в противоположности между сознанием и невидимым и неизвестным бессознательным? Восприятие объектов первобытным человеком только частично обусловлено объективным поведением самих вещей, тогда как намного более значительную роль играют внутрипсихические факты, никак иначе не связанные с внешними объектами как только посредством проекции. Это обусловлено всего лишь тем, что первобытный

человек еще не испытал той аскетической дисциплины ума, которая известна нам как критика знания. Для него мир - это более или менее

↑ Конец страницы 238 ↑

↓ Начало страницы 239 ↓

текучий феномен, находящийся в потоке его фантазии, где субъект и объект неразличимы и находятся в состоянии взаимопроникновения. Мы можем сказать вместе с Гете: «Все, что снаружи, также и внутри». Но это «внутри», которое современный рационализм стремится вывести из «снаружи», само имеет *априорную* структуру, которая предшествует всему сознательному опыту. Совершенно невозможно понять, как «опыт» в самом широком смысле или, коли на то пошло, как нечто психическое может происходить исключительно из внешнего мира. Душа - это часть сокровенной тайны жизни и, как и всякий организм, она обладает своей особенной структурой и формой. И вопрос о «происхождении» этой психической структуры и ее элементов, т.е. архетипов, как таковой является метафизическим и поэтому не может получить ответа. Структура - это что-то данное, предпосылка, которую в каждом случае мы находим как уже присутствующую. Это *мать,* матрица, то есть форма, в которую выливается весь опыт. С другой стороны, *отец* представляет *динамизм* архетипа, так как последний состоит как из формы, так и из энергии.

Носителем архетипа является прежде всего конкретная мать, так как сначала жизнь ребенка неотделима от нее и представляет собой состояние бессознательной идентичности. Она - психическое, а также физическое предусловие существования ребенка. С пробуждением Я - сознания связь между ними ослабевает, и сознание вступает в оппозицию по отношению к бессознательному, то есть по отношению к своему собственному предусловию. Это ведет к дифференциации Я и матери, личные качества которой становятся все более отчетливыми. Все сказочные и мистические качества, связанные с ее образом, слабеют и передаются наиболее близкому ей человеку, например, бабушке. Как мать матери она «больше», чем последняя, на самом деле она «пра-» или «Великая Матерь». Нередко с ней ассоциируются атрибуты мудрости, как впрочем и ведьмы. В дальнейшем архетип уходит из сознания, и чем более ясным оно становится, тем отчетливее архетип присваивает себе мифологические черты. Переход от матери

↑ Конец страницы 239 ↑

↓ Начало страницы 240 ↓

к бабушке означает, что архетип поднимается на высшую ступень. Яркую иллюстрацию к этому мы находим в представлениях батаков. Погребальное жертвоприношение в честь умершего отца достаточно скромно, это - обычная еда. Но если у сына есть сын, тогда отец становится дедом и, следовательно, достигает более почетного статуса в потустороннем мире, и тогда приношения в его честь становятся весьма значительными[15].

По мере все большего расхождения сознания и бессознательного, бабушка превращается благодаря своему более высокому рангу в «Великую Матерь», и часто случается так, что противоположности, содержащиеся в этом образе, распадаюся. Тогда мы получаем добрую и злую фей или благую богиню и богиню злобную и опасную. В западной античной культуре и особенно в восточных

культурах противоположности часто остаются объединенными в одной фигуре, хотя этот парадокс вовсе не беспокоит первобытный ум. Легенды о богах так же полны противоречий, как и их характеры. На Западе парадоксальное поведение и моральная амбивалентность богов возмущала людей даже в древности, что давало повод к критике и в конечном счете вело к обесцениванию олимпийских богов, с одной стороны, и их философской интерпретации, с другой. Наиболее ярким проявлением этого может быть христианская реформа еврейского понятия божества: морально амбивалентный Яхве стал исключительно благим богом, в то время как все зло было объединено в дьяволе. Возникает впечатление, что развитие функций чувствования в западном человеке заставило его сделать выбор, который привел к нравственному расколу божества на две части. Преобладающая на Востоке интуитивная установка не оставляла места для чувственных ценностей, и боги, в частности, Кали, смогли сохранить свой изначально парадоксальный нравственный характер нетронутым. Таким образом, Кали - это представитель Востока, а Мадонна - Запада. Последняя окончательно избавилась от тени, которая, хотя и на расстоянии, все-таки следовала за ней в аллегориях средневековья. В народном воображении и сло-

↑ Конец страницы 240 ↑

↓ Начало страницы 241 ↓

воупотреблении эта тень была перенесена в ад, где сейчас ведет ничтожное существование в качестве чертовой бабушки. Благодаря развитию чувственных ценностей, величие божественного «света» было усилено сверх меры, в то время как тьма, якобы олицетворяемая дьяволом, локализовалась в человеке. Этот странный ход развития был еще ускорен главным образом тем, что христианство, напуганное манихейским дуализмом, изо всех сил стремилось сохранить свой монотеизм. Но поскольку отрицать реальность тьмы и зла было невозможно, не оставалось других альтернатив, кроме как взвалить ответственность за них на человека. Даже дьявол был в значительной мере, если не полностью, упразднен с тем результатом, что эта метафизическая фигура, бывшая некогда неотъемлемой частью божества, была интроецирована в человека, который после этого стал, подлинным носителем *mysterium iniquitatur.* «omne bonum a Deo, omne malum ab homine»*. В новые времена это положение вещей претерпело поистине дьявольскую перемену, и волк в овечьей шкуре нашептывает на ухо каждому, что зло на самом деле является не чем иным, как непониманием добра и эффективным инструментом прогресса. Человек пришел к мнению, что мир тьмы, таким образом, был уничтожен навсегда, и никто не понимает, какой это яд для человеческой души. Ведь тем самым человек сам превратился в дьявола, ибо дьявол - это половина архетипа, чья непреодолимая власть заставляет даже неверующих восклицать «О Господи!», когда надо и не надо. По возможности человеку следует избегать идентификации с архетипом, ибо, как показывают психопатология и некоторые современные события, это имеет ужасные последствия.

Человек Запада опустился духовно на столь низкий уровень, что он даже отрицает, так сказать, апофеоз неукрощенной и неукротимой психической силы - божественность как таковую,- с тем чтобы после того, как он уже принял в себя зло, он сумел также овладеть добром. Если вы внимательно

---

*Тайны тягости [этой жизни]: «Все хорошее от Бога, все плохое от человека» *(лат.).*

↑ Конец страницы 241 ↑

↓ Начало страницы 242 ↓

и вдумчиво в психологическом плане читали «Заратустру» Ницше, то вы согласитесь, что он с редкой последовательностью и страстью подлинно верующего человека описал психологию «сверхчеловека», для которого Бог мертв и который сам разрывается на две части, пытаясь заключить божественный парадокс в узкие рамки живой души человека. Гете мудро сказал: «Какой же ужас должен испытывать сверхчеловек!» за что был поощрен высокомерной улыбкой филистеров. Прославление им Матери, которая столь велика, что может вместить в себя и Царицу небесную и Марию Египетскую, есть высшая мудрость, и для любого, кто размышляет о ней, оно имеет глубокое значение. Но чего мы можем ждать в наш век, когда официальные представители христианства открыто объявляют о своей неспособности понять основы религиозного опыта! Следующее я извлек из статьи протестантского богослова: «Мы воспринимаем себя (не важно - натуралистически или идеалистически) как *однородных существ, которые не настолько внутренне разделены, чтобы чуждые силы смогли «мешаться в нашу внутреннюю жизнь,* как это предполагает Новый Завет»[16]. (Курсив мой). Автору очевидно неизвестно, что наука уже больше чем полстолетия тому назад продемонстрировала неустойчивость и расщепленность человеческого сознания и экспериментально это доказала. Наши сознательные намерения постоянно разрушаются и расстраиваются в большей или меньшей степени бессознательными вторжениями, мотивы которых вначале нам кажутся странными. Душа далеко не является однородным целым - напротив, она представляет собой кипящий котел противоречивых порывов, запретов, аффектов, причем для многих конфликты столь невыносимы, что они ищут освобождения в том, что проповедуется богословами. Освобождения от чего? Очевидно, от в высшей степени сомнительного психологического состояния. Единство сознания или так называемой личности - отнюдь не реальность, а лишь желаемое. У меня сохранились яркие воспоминания об одном философе, который также бредил этим единством и при этом консультировался со мной по поводу своего невроза: у него

↑ Конец страницы 242 ↑

↓ Начало страницы 243 ↓

была навязчивая идея, что он был болен раком. Я не знаю, у скольких специалистов он консультировался и сколько рентгеновских снимков сделал. Все они уверяли, что у него нет рака. Он сам сказал мне: «Я знаю, что у меня нет рака, но все же он мог бы у меня быть». Кому поставить в вину этот «вымысел»? Конечно же, он не сам его себе создал; эту мысль ему навязала «чуждая» сила. Между этим состоянием и состоянием человека Нового Завета выбор небогатый. Верите ли вы в демона воздуха или в фактор бессознательного, который играет с вами злые шутки,- мне все равно. И в том и в другом случае факт остается фактом: воображаемое единство человека находится под угрозой чуждых сил. И было бы лучше, если бы теологи попытались понять эти психологические факты, вместо того, чтобы «демифологизировать» их с помощью рационалистических объяснений, которые устарели уже не одну сотню лет назад.

***

В предшествующем изложении я попытался дать обозрение психических явлений, которые можно связать с преобладанием образа матери. Хотя я не во всех случаях обращал внимание на те черты, которые характеризуют Великую Матерь мифологически, мой читатель, вероятно, без труда узнает их даже тогда, когда они скрываются под внешностью персоналистической психологии. Когда мы просим пациентов, особенно тех, которые находятся под влиянием образа матери, выразить словами или нарисовать, что для них означает «Мать»,- позитивно или негативно,- мы неизменно получаем символические образы, которые следует рассматривать как прямые аналогии мифологического образа матери. Они ведут нас в область, которая по-прежнему требует значительных усилий для ее прояснения. Во всяком случае, лично я не чувствую себя способным сказать что-либо определенное по этому вопросу. И если я все же отваживаюсь предложить некоторые суждения по этому поводу, то их следует рассматривать как сугубо условные и предварительные.

↑ Конец страницы 243 ↑

↓ Начало страницы 244 ↓

Прежде всего я бы хотел отметить, что образ матери в мужской психологии по своему характеру полностью отличается от женского. Для женщины мать олицетворяет ее собственную сознательную жизнь, обусловленную полом. Но для мужчины мать олицетворяет нечто чуждое, нечто, что ему все же предстоит испытать и что наполнено образами, скрытыми в бессознательном. По этой причине (хотя, возможно, существуют и другие) образ матери у мужчины существенно отличается от образа матери у женщины. Для мужчины мать с самого начала имеет явный символический смысл, чем, вероятно, и объясняется проявляющаяся у него сильная тенденция идеализировать ее. Идеализация - это скрытый апотропаизм; человек идеализирует тогда, когда испытывает тайный страх быть изгнанным. Но то, чего он боится, есть бессознательное с его магическим влиянием[17].

В то время как для мужчины мать имеет *ipso facto** символическое значение, для женщины она становится символом только в ходе ее психологического развития. Опыт обнаруживает тот замечательный факт, что в мужской психологии господствует такой тип образа матери, как Урания, тогда как у женщины чаще всего встречается хтонический тип (или Мать-Земля). В период явного проявления архетипа происходит почти полная идентификация. В отличие от мужчины (за исключением психотических случаев) женщина может идентифицироваться непосредственно с Матерью-Землей. Как показывает мифология, одной из особенностей Великой Матери есть то, что она часто появляется в паре с ее мужским соответствием. Мужчина же идентифицируется с сыном-любовником, на которого пала милость Софии, с *puer aetemus* или *filius sapientiae***. Но сотоварищ «тонической матери есть прямая противоположность: связанный с изображениями фаллоса Гермес (Египетский Бес) или фаллос. В Индии этот символ имеет значение высшей духовности, а на Западе Гермес -одна из наиболее противоречивых фигур в эллинистическом

---

*В силу самого факта *(лат.)*.

**Вечный мальчик... сын благоразумия *(лат.)*.

↑ Конец страницы 244 ↑

↓ Начало страницы 245 ↓

синкретизме, который был истоком важнейших характеристик духовного развития западной цивилизации. Он также бог откровения и в неофициальной философии раннего периода средних веков его считают не чем иным, как самим Нусом, творцом мира. По-видимому, лучшее выражение этой тайны мы находим в словах *Tabula smaragdina*:* «omne superius sicut inferius» (как наверху, так и внизу).

Достоверным психологическим фактом является то, что как только мы касаемся этих идентификаций, мы входим в царство парных противоположностей, где Единое неотделимо от Иного, от своей антитезы. Это область личного опыта, который ведет прямо к опыту индивидуации, к обретению своего Я. Огромное количество символов, указывающих на этот процесс, можно найти в средневековой литературе, а еще больше в сокровищнице восточной мудрости, но в этом вопросе слова и идеи значат мало. Более того, они представляют некоторую опасность, ибо могут увести в сторону, по ложным следам. В этой все еще весьма малоизученной области психологического опыта, где мы, так сказать, находимся в непосредственном контакте с архетипом, психическая сила последнего ощущается в полной мере. Здесь мы имеем дело прежде всего с непосредственным опытом, так что эта область не может быть исчерпана никакой формулой, на нее можно лишь намекнуть и лишь тому, кто уже знает о ней. Такому человеку не нужны объяснения для того, чтобы понять борьбу противоположностей, выраженную Апулеем в его великолепной молитве Царице небесной, когда он связывал «божественную Венеру» с «Прозерпиной, которая наводит ужас ночными кликами»[18]: таков был внушающий ужас парадокс изначального образа матери.

Когда в 1938 году я написал первоначальный вариант этой работы, я естественно не знал, что двенадцать лет спустя христианская версия архетипа матери будет вознесена до уров-

---

*Изумрудная скрижаль *(лат.).*

↑ Конец страницы 245 ↑

↓ Начало страницы 246 ↓

ня догматической истины. Христианская «Царица небесная» утратила, очевидно, все свои олимпийские качества, кроме яркости, доброты и вечности; даже ее человеческое тело (предмет наиболее подверженный грубому физическому извращению) обрело неземное качество неподверженности порче. Тем не менее разнообразнейшие аллегории божьей матери сохранили некоторую связь с ее языческими прообразами - Изидой (Ио) и Семелой. Не только Изида и Гор-ребенок, но и восхождение на Олимп Семелы, первонально смертной матери Диониса, предвосхищают Успение богородицы. В дальнейшем этот сын Семелы, бог умирающий и возрождающийся, становится самым молодым из олимпийских богов. Сама по себе Семела кажется земной богиней, точно как Дева Мария является землей, из которой родился Христос. Если так, то для психолога здесь естественно возникает вопрос: что произошло с характерной для образа матери связью с землей, тьмой, с той бездной внутри телесного человека, в которой коренятся его животные страсти и инстинктивная природа, а также связью с материей вообще? Провозглашение догмы приходится как раз на то время, когда достижения науки и технологии в сочетании с рационалистическим и материалистическим мировоззрением грозит скорым уничтожением духовного и психического наследия человека. Человечеством овладел ужас, и оно вооружается, подготавливая тем самым невиданное преступление. Ведь

возможно, что в определенных обстоятельствах водородная бомба все же будет использована, и тогда то, о чем страшно даже подумать, станет неизбежным просто как законная самозащита. Воцарение божьей матери в небе выглядит поразительным контрастом по отношению к этому бедственному повороту в развитии событий; разумеется, ее Успение было истолковано фактически как умышленный контрудар по материалистическому доктринаризму, который спровоцировал бунт хтонических сил. Подобно тому, как появление Христа в свое время превратило того, кто вначале был сыном Бога, живущем на небе, в настоящего дьявола и противника Бога, так сейчас, наоборот, божественная фигура откололась от пер-

↑ Конец страницы 246 ↑

↓ Начало страницы 247 ↓

воначального хтонического царства и заняла контрпозицию по отношению к титаническим силам земли и подземного мира, тем самым освободив их от сдерживающего начала и лишив божью матерь всех существенных качеств материальности. Материя стала совершенно неодушевленной, и это в то время, когда физика приходит к пониманию, которое если и не совсем «дематериализирует» материю, то по крайней мере наделяет ее собственными качествами и ставит на повестку дня проблему ее связи с душой. Ибо подобно тому, как потрясающий прогресс науки привел вначале к преждевременному развенчанию сознания и к необдуманному обожествлению материи, именно эта тяга к научному знанию побуждает к тому, чтобы построить мост над огромной пропастью, разверзшейся между двумя мировоззрениями. Психолог склонен видеть в догме Успения символ, который в некотором смысле предвосхищает все, о чем мы говорим. Для него связь земли и материи является одним из неотъемлемых качеств архетипа матери. Поэтому когда обусловленный этим архетипом образ представляется как вознесешый на небо, в царство духа, это свидетельствует о союзе неба и земли, материи и духа. Естественные науки почти наверняка подойдут к этому с другой стороны: в самой материи они увидят эквивалент духа, но этот «дух» будет казаться лишенным всех, или большинства своих известных качеств, подобно тому, как земная материя была лишена своеобразных черт для того, чтобы взойти на небо. И тем не менее пусть постепенно, но путь для союза двух принципов будет расчищен.

Конкретно понятое Успение является абсолютной противоположностью материализма. В этом смысле оно представляет собой как бы контрудар, который не только не ослабляет борьбу противоположностей, но и доводит ее до крайности.

Понятое же символически Успение тела является признанием материи, которая была отождествлена со злом только ввиду преобладающей «пневматической» тенденции в человеке. Сами по себе дух и материя нейтральны, или скорее «utriusque capax» - т.е. способны и к добру, и к злу в понятии человека. Хотя как названия, они в высшей степени относительны, в их

↑ Конец страницы 247 ↑

↓ Начало страницы 248 ↓

основе лежат совершенно реальные противоположности, которые являются частью энергической структуры материального и психологического мира и без

которых не может утвердиться никакое существование. Не существует положения без его отрицания. Несмотря на крайнюю степень их противостояния друг другу (а, может быть, благодаря этому противостоянию) ни одно из них не может существовать без другого. Это полностью соответствует принципу, сформулированному в классической китайской философии: *янь* (светлое, теплое, сухое, мужской принцип) содержит в себе семя *инь* (темное, холодное, сырое, женский принцип), и наоборот. Поэтому в материи содержится семя духа, а в духе - семя материи. Давно известные явления «синхронности», которые теперь получили статистическое подтверждение в опытах Рине[19], указывают, судя по всему, в этом направлении. «Психизация» материи ставит под вопрос абсолютную нематериальность духа, поскольку необходимо выдержать некое субстанциальное понимание. Догма об Успении, провозглашенная в век, отмеченный величайшей в истории политической ересью, является компенсирующим симптомом, который отражает стремление науки к однообразной картине мира. В определенном смысле обе возможности развития были осуществлены алхимией в *hums gamos** противоположностей, но только в символической форме. Тем не менее этот символ обладает важным преимуществом, будучи способным объединять гетерогенные или даже несоизмеримые факторы в *единый* образ. С упадком алхимии символическое единство духа и материи распалось, в результате чего современный человек обнаружил, что он оторван от своих корней и находится в отчужденном и неодушевленном мире.

Алхимик видел союз противоположностей в символе дерева, и поэтому неудивительно, что бессознательный человек настоящего, который больше не чувствует свой мир своим домом и не может основать свое существование ни на прошлом, которое уже было, ни на будущем, которое еще должно быть, должен вернуться к исходному символу космического дерева,

---

*Священный брак *(др.-гр.).*

↑ Конец страницы 248 ↑

↓ Начало страницы 249 ↓

укорененного в этом мире и растущего к небу,- дерева, также являющегося человеком. В истории символов это дерево описывается как сам путь жизни, как врастание в то, что вечно и неизменно; то, что появляется из союза противоположностей и своим постоянным присутствием делает этот союз возможным. Кажется, что только через опыт символической реальности человек, тщетно ищущий собственное «существование» и строящий на этом философию, может найти свой путь обратно к миру, в котором он больше не будет чужим.

↑ Конец страницы 249 ↑

↓ Начало страницы 250 ↓

О ВОЗРОЖДЕНИИ

Эта работа строится на материале лекции, которую я прочитал экспромтом на собрании общества Эранос в 1939 году. Излагая ее в письменной форме, я использовал стенографические заметки, сделанные во время заседания. Некоторые куски лекции в этой статье пришлось опустить главным образом потому, что к слову написанному и к слову сказанному предъявляются разные

требования. Тем не менее я старался, насколько это возможно, выполнить свое первоначальное намерение - резюмировать содержание моей лекции по теме возрождения, и в качестве примера таинства возрождения я попытался воспроизвести свой анализ 18-й суры Корана. Я добавил некоторые ссылки на первоисточники, которые читатель, возможно, одобрит. Мой конспект претендует не более, чем на обзор области знаний, которая в рамках лекции может быть рассмотрена весьма поверхностно.

I Формы возрождения

Понятие возрождения далеко не всегда используется в одном и том же смысле. Поскольку это понятие имеет различные аспекты, будет полезным на них остановиться. Пять различных форм возрождения, которые я охарактеризую, если рассматривать их более детально, вероятно, можно уточ-

↑ Конец страницы 250 ↑

↓ Начало страницы 251 ↓

нить и дополнить, однако надеюсь, что мои дефиниции охватывают, по крайней мере, основные значения. В первой части своей статьи я дам краткое описание форм возрождения, а во второй раскрою их различные психологические аспекты. В третьей же части будет приведен пример мистерии возрождения из Корана.

1. Метемпсихоз

Первая из пяти форм возрождения, на рассмотрении которой я хочу остановиться,- это *метемпсихоз,* или *переселение душ.* Согласно этому воззрению, жизнь человека продлевается во времени посредством различных телесных воплощений; или, с другой стороны - представляет собой последовательную цепь событий, прерываемую различными перевоплощениями. Даже в буддизме, где это учение занимает особое место, так как сам Будда пережил длительный ряд подобных перерождений, нет четкого понятия о том, сохраняется ли при этом непрерывность личности или нет: ведь возможно, что имеется лишь непрерывность *кармы.* Ученики Будды не раз спрашивали его об этом в течение его земной жизни, но он никогда не давал никакого определенного ответа относительно того, имеется ли непрерывность личности или нет[1].

2. Перевоплощение

Это понятие возрождения непременно предполагает сохранение непрерывности личности. Здесь человеческая личность рассматривается как непрерывная и способная к запоминанию. Таким образом, когда человек воплощается или рождается, он может (хотя бы потенциально) припомнить, что он прожил ряд предыдущих жизней и они были его собственными, т.е., как и нынешняя жизнь, имели некоторую эго-форму. Как правило, перевоплощение означает возрождение в человеческом теле.

↑ Конец страницы 251 ↑

↓ Начало страницы 252 ↓

3. Воскрешение

Этот термин означает восстановление человеческой жизни после смерти. Здесь присутствует новый элемент - элемент изменения, трансформации или трансмутации бытия человека Изменение может быть существенным в том смысле, что воскрешенное существо становится иным и несущественным, когда изменяются только общие условия его существования, т.е когда человек оказывается в другом месте или в иначе устроенном теле. Воскрешено может быть физическое тело, как в христианском вероучении. На более высоком уровне этот процесс понимается уже не в таком грубо материальном смысле; предполагается, что воскресение из мертвых связано с восхождением *corpus glorificationis,* «тонкого тела», в состояние нетленности.

4. Возрождение (renovatio)

Четвертая форма возрождения касается собственно возрождения в строгом смысле слова, т. е. возрождения в пределах индивидуальной жизни. Английское слово «rebirth» является точным эквивалентом немецкого «Wiedergeburt», а во фран-цузском языке, по-видимому, нет специального слова, имеющего значение «возрождение». Это слово имеет особый оттенок. Вся его атмосфера подразумевает идею renovatio - обновления, возобновления, даже улучшения, усовершенствования, вызванного магическими средствами. Возрождение возможно без изменения существа, так как личность, переживающая обновление, не изменяется по своей природе, а заживление укрепление или улучшение происходит только с ее отдельными функциями или частями. Таким образом, посредством обряда возрождения могут быть излечены даже телесные болезни. Другим аспектом этой четвертой формы возрождения является сущностная трансформация, т.е. полное обновление человека. Здесь имеется в виду изменение именно сущностной природы, и этот процесс можно назвать трансмутацией.

↑ Конец страницы 252 ↑

↓ Начало страницы 253 ↓

Примером служит превращение смертного существа в бессмертное, телесного в духовное или человеческого в божественное. Хорошо известными прототипами таких изменений являются Преображение и Вознесение Христа, а также взятие Божией Матери вместе с телом на небо после ее успения. Похожие примеры встречаются и во второй части гетевского «Фауста», например превращение Фауста в мальчика, затем в доктора Мариануса.

5. Участие в процессе трансформации

Пятой и последней формой является переносное возрождение. Здесь превращение происходит не буквально, а переносно - как прохождение через смерть и возрождение посредством участия в процессе трансформации, происходящем вне личности. Другими словами, в этом случае человек лишь присутствует или принимает участие в ритуале превращения, уже благодаря одному своему присутствию разделяя божественную благодать. Этот ритуал может быть такой церемонией, как, например, Месса, где происходит

превращение субстанций. Сходные трансформации божества встречаются и в языческих таинствах, где участвующий в них инициируемый, как мы знаем из Элевсинских мистерий, также удостаивается дара благодати. Здесь имеет место исповедь инициируемого, восхваляющего благодать, дарованную благодаря несомненности бессмертия[2]

II
Психология возрождения

Возрождение - это процесс, который нельзя наблюдать каким-нибудь образом. Мы не можем его ни измерить, ни взвесить, ни сфотографировать. Он находится совершенно вне нашего чувственного восприятия. Здесь мы имеем дело с чисто

↑ Конец страницы 253 ↑

↓ Начало страницы 254 ↓

психической реальностью, которая дается нам косвенно, посредством личных сообщений. О возрождении говорят, возрождение исповедуют, возрождение переживают. Эти факты принимаются как достаточно реальные. Здесь мы не касаемся вопроса: является ли вообще возрождение в некотором роде реальным процессом? Мы должны довольствоваться его психической реальностью. Спешу добавить, что я далек от вульгарного представления, согласно которому все «психическое» - это либо вообще ничто, либо, в лучшем случае, нечто еще более тонкое, чем газ. Как раз напротив: по моему мнению, душа, является самым потрясающим фактом человеческой жизни, истину, она мать всех человеческих фактов, мать цивилизация и ее разрушительницы - войны. Все это поначалу являє психическим и незримым. Поскольку это «только» психическое, его нельзя проверить органами чувств, однако неоспоримо что оно существует реально. Тот простой факт, что люди говорят о возрождении, и вообще, что такое понятие существует, означает, что обозначаемый им комплекс психического опыта должен существовать на самом деле. Каким является этот опыт, мы можем заключить только из высказываний о нем. Таким образом, для того, чтобы выяснить, чем же в действительности является «возрождение», мы должны обратиться к истории установить, как оно понималось раньше.

Утверждение о возрождении должно быть отнесено к наидревнейшим утверждениям, сделанным человечеством. Эти начальные представления базируются на том, что я называю архетипами. Поскольку, согласно последним исследованиям, все представления, относящиеся к сверхчувственной сфере, неизменно детерминируются архетипами, нет ничего удивительного в совпадении утверждений о возрождении у совершенно разных народов. В основе этих утверждений лежат, должно быть, важные психические явления, и задача психологии - обсуждать их, не вдаваясь при этом в метафизические и философские предположения относительно их смысла. Для того, чтобы получить общее представление об их феномено-

↑ Конец страницы 254 ↑

↓ Начало страницы 255 ↓

логии, необходимо в сжатом виде описать всю сферу переживаний

трансформации. Можно выделить две основные группы переживаний: первая - трансцендирование жизни и вторая -чьи-либо собственные трансформации.

1. Переживания трансцендентности жизни

а) Переживания, вызванные ритуалом

Под «трансцендированием жизни» я подразумеваю вышеупомянутые переживания инициируемого, который принимает участие в священном ритуале, открывающем ему бесконечное возобновление жизни в процессах трансформации и обновления. В этих мистериях-драмах трансцендирование жизни, в отличие от его моментальных конкретных проявлений, обычно изображается посредством роковых трансформаций - смерти и воскресения бога и богоподобного героя. Инициируемый может либо быть простым свидетелем божественной драмы, либо принимать в ней участие, либо внутренне сопереживать, либо ритуально трансформироваться, благодаря ритуальным действиям, отождествляя себя с Богом. В этом случае имеет место следующее: объективная субстанция, или форма жизни в ходе определенных процессов (которые протекают независимо), в то время как инициируемый испытывает воздействие, «освящается» или «удостаивается» «божественной милости» просто на основании своего присутствия или участия. Процесс превращения происходит не непосредственно в человеке, а вне его, несмотря на то, что он может принимать в нем участие. Инициируемый, который ритуально изображает умерщвление, расчленение и рассеивание Осириса, а потом его воскрешение в зеленой пшенице, таким путем переживает непрерывность жизни, которая неподвластна любым временным изменениям формы и которая, подобно Фениксу, снова и снова восстает из собственного пепла. Участие в ритуальных действиях, кроме всего прочего, является источником характерной для Элевсинских мистерий надежды на бессмертие.

↑ Конец страницы 255 ↑

↓ Начало страницы 256 ↓

Современным примером мистерии-драмы, демонстрирующим как неизменность жизни, так и возможность ее превращения, является Месса. Наблюдая за паствой в течение этого священного таинства, можно заметить все степени участия: от чисто безразличного присутствия до глубочайшего душевного сопереживания. Даже группы мужчин, которые стоят возле выхода явно занятые мирскими разговорами и которые чисто механически крестятся и преклоняют колени, даже они, несмотря на свою невнимательность, участвуют в священном действе уже одним своим присутствием в этом месте, где изобилует благодать. Месса - это внеземное и вневременное таинство, в котором Христос приносится в жертву, а затем воскресает в претерпевшей трансформацию форме. Этот ритуал его жертвенной смерти не является простым повторением исторического события - он суть изначальное, уникальное и вечное действо. Таким образом, участие в Мессе - это участие в трансцендировании жизни, которая побеждает пространство и время. Это момент вечности во времени'[1].

б) Непосредственные переживания

Все то, что вызывает у зрителя мистерия-драма, также может происходить

и в форме спонтанных, экстатических, фантастических переживаний, не сопровождающихся никаким ритуалом. Полуденное видение Ницше[11] - классический пример такого типа. Ницше, как известно, заменил христианскую мистерию мифом о Дионисе-Загрее, который был расчленен на части и затем снова вернулся к жизни. Духовный опыт Ницше носит характер чисто дионисийского мифа: божество появляется в облике Природы (такой, какой ее понимала классическая античность[5]), и моментом вечности является полуденный час, священный для Пана: «Время улетать? Разве я не погиб? Разве я не упал - внемли! - в колодец вечности?». Даже «золотое кольцо» - «кольцо возвращения» - является ему как обещание воскресения и жизни[6]. То есть все так, как если бы Ницше присутствовал при совершении мистерии.

↑ Конец страницы 256 ↑

↓ Начало страницы 257 ↓

Многие мистические переживания носят подобный характер: они отображают действо, в которое зритель оказывается вовлеченным, хотя вовсе необязательно, чтобы при этом изменялась его природа. Точно так же даже наиболее прекрасные и впечатляющие сновидения часто не имеют продолжительного или преобразующего влияния на сновидца. Они могут произвести на него впечатление, но он не обязательно видит в них проблему. Тогда это событие, естественно, остается «снаружи», подобно ритуальному действу, исполненному другими. Эти более эстетические формы переживаний не следует путать с другими, которые, бесспорно, предполагают изменение природы их носителя.

2. Субъективная трансформация

Трансформации личности встречаются отнюдь нередко. Более того, они играют значительную роль в психопатологии, хотя эти последние отличаются от обсуждавшихся выше мистических переживаний, которые едва доступны психологическому исследованию. А вот феномены, которые мы собираемся рассмотреть ниже, принадлежат к сфере, несомненно знакомой психологии.

а) Сужение (уменьшение) личности

Примером изменения (в смысле сужения, уменьшения) личности служит феномен, известный в примитивной психологии как «потеря души». Своеобразное состояние, описываемое этим понятием, сознание первобытного человека объясняло предположением о том, что душа уходит подобно тому, как от хозяина ночью убегает собака. В таких случаях задача знахаря состояла в том, чтобы вернуть беглянку назад. Часто потеря происходит внезапно и проявляется в общем недомогании. Это явление тесно связано с природой сознания первобытного человека, которому недоставало прочной связности, присущей нашему сознанию. В отличие от первобытных людей,

↑ Конец страницы 257 ↑

↓ Начало страницы 258 ↓

мы умеем управлять своей силой воли. Если им нужно было сконцентрироваться

для какой-нибудь сознательной, преднамеренной, а не только эмоциональной и инстинктивной деятельности, требовались сложные упражнения. Наше сознание в этом отношении безопаснее и надежнее, но временами что-то подобное случается и с цивилизованным человеком, только он называет это уже не «потерей души», а «abaissement niveau mental»* (удачный термин Жане[7]). Это уменьшение напряжения сознания можно сравнить с низким столбиком барометра, предсказывающим плохую погоду. Тонус понижается, и человек чувствует себя равнодушным, замкнутым и подавленным. У него нет больше ни желания, ни смелости встретиться с проблемами дня. Тело его как будто наливается свинцом и кажется, что ни один его член не хочет двигаться. И все это результат того, что человек не имеет никакой дополнительной энергии[8]. Это хорошо известное явление аналогично потере души у первобытного человека. Безразличие и паралич воли могут зайти так далеко, что цельная личность распадается и сознание утрачивает свое единство, отдельные части личности становятся независимыми и поэтому выходят из-под контроля разума, как это бывает с анестезируемыми участками тела или при систематической амнезии. Последние хорошо известны как истерические явления «потери функции». Этот медицинский термин также аналогичен примитивной потере души.

Abaissement du niveau mental может быть результатом психической и умственной усталости, заболеваний тела, сильных переживаний и шока, причем последний оказывает особенно вредное влияние на уверенность человека в себе. *Abaissement* всегда имеет ограничительное влияние на личность в целом. Оно снижает уверенность в себе, дух предприимчивости и, как результат возрастающей эгоцентричности, сужает интеллектуальный кругозор. В итоге это может привести к развитию негативной по своей сущности личности, что свидетельствует об искажении подлинной личности.

---

*Понижение психического уровня *(фр.)*.

↑ Конец страницы 258 ↑

↓ Начало страницы 259 ↓

б) Расширение (увеличение) личности

Личность редко остается неизменной. Поэтому существует возможность ее расширения, по крайней мере в течение первой половины жизни. Расширение возможно путем приращения нового жизненного содержания, которое попадает в личность извне и усваивается ею. Таким образом может произойти значительное расширение личности. Поэтому мы склонны считать, что это приращение приходит *только* извне, тем самым оправдывая тот предрассудок, что человек становится личностью лишь «впихивая» в себя как можно больше материала извне. Но чем усерднее мы следуем этому рецепту и чем упорнее верим, что рост личности обусловлен внешними причинами, тем больше мы обедняем наш внутренний мир. Следовательно, если нами овладевает некая пришедшая извне великая идея, мы должны понимать, что она овладевает нами только потому, что нечто в нас самих соответствует ей и идет ей навстречу Богатство сознания состоит в ментальной восприимчивости, а не в накоплении приобретений. Все, что приходит к нам извне и даже все, что берет начало внутри, может стать нашим собственным только тогда, когда мы одарены внутренней полнотой, адекватной поступающему содержанию. Действительный рост личности означает осознание развития, начало которого кроется во внутренних причинах. Без психической глубины мы никогда не сможем адекватно разобраться в важности нашего

предмета. Поэтому совершенно верно было сказано, что человек растет вместе с величием своих задач. Но он должен иметь способность к росту и внутри себя. В противном случае, даже самое сложное задание не принесет ему пользы. Скорее он будет просто раздавлен им.

Классическим примером расширения является встреча Ницше с Заратустрой, которая сделала из критика и автора афоризмов поэта-трагика и пророка. Другой пример - св. апостол Павел, который на пути в Дамаск внезапно встретился с Христом. И хотя этот Христос св. Павла вряд ли был возможен без исторического Иисуса, но все же видение Христа пришло

↑ Конец страницы 259 ↑

↓ Начало страницы 260 ↓

к св. Павлу не от исторического Христа, а **из** бездны его бессознательного.

Когда жизнь человека достигает апогея, когда бутон раскрывается и из меньшего появляется большее, тогда, как сказал Ницше, «Один становится Двумя», и великая личность, которой человек всегда был, но которая оставалась невидимой, является меньшей личности с силой откровения. И тот, кто действительно безнадежно мал, будет всегда доводить откровение той (большей) - до уровня своей ограниченности. И никогда не поймет, что настал день задуматься над своей незначительностью. Но внутренне богатый человек знает, что давно ожидаемый им друг его души - бессмертный друг -уже действительно пришел, чтобы «пленить плен»[9], т. е. овладеть тем, кто всегда ограничивал и держал его взаперти, как узника, для того, чтобы дать его жизни возможность влиться в эту возвышенную жизнь - момент чрезвычайно рискованный! Ницшеанское пророческое видение Канатоход-ца[10] указывает на огромную опасность, которая лежит в «канатоходном» отношении к событию, которому св. Павел дал самое возвышенное название, какое только смог найти.

Христос сам является совершенным символом бессмертия, скрытого в смертном человеке". Обычно эта проблема символизируется мотивом дуальности, как, например, близнецы Диоскуры, один из которых был смертным, а другой - бессмертным. Индийской параллелью является притча о двух друзьях:

Смотри, вон на ветке
Две птицы, Два друга уселись рядком,
Одна наслаждается спелым плодом,
Другая лишь смотрит, не смея вкушать.
Вот так и моя душа птицею
В тоске притаилась на дереве том.
Но видит, сколь славен мой Бог из богов,
И в этом печали ее разрешенье...[12]

Другую заслуживающую внимания аналогию находим в исламской легенде о встрече Мусы и Хадира[13], к которой я

↑ Конец страницы 260 ↑

↓ Начало страницы 261 ↓

еще вернусь позже. Конечно, трансформации личности, связанные с расширением, встречаются не только в форме таких значительных переживаний.

Нет недостатка в более тривиальных образах, перечисление которых может быть легко дополнено примерами из историй болезней пациентов-невротиков. Фактически, любой случай, где обнаружение более сильной личности способствует разрыву железного кольца вокруг сердца, может быть отнесен к данной категории[14].

в) Изменение внутренней структуры

Здесь мы подходим к рассмотрению такого изменения личности, которое предполагает не расширение (увеличение) или сужение (уменьшение), а структурную перестройку. Одной из наиболее важных форм изменения личности является феномен одержимости: некоторая идея или черта характера личности по той или иной причине овладевает человеком. Идея, которая таким образом заняла господствующее положение, проявляется в форме странных убеждений, идиосинкразии, настойчивых планов и т. д. Как правило, такая ситуация не поддается корректировке. Если приходится иметь дело с таким человеком, то нужно стать очень хорошим другом и согласиться мириться почти со всем, что он делает. Я не готов провести четкую разграничительную линию между одержимостью и паранойей. Одержимость можно определить как идентичность эго-личности с комплексом[15].

Обычным примером этого служит идентичность с персоной (маской), являющейся личной системой адаптации к миру, или с манерой, которую личность вырабатывает для взаимодействия с миром. Каждое призвание или, например, профессия имеют свою характерную персону (маску). Особенно легко изучать эти вещи сегодня, когда в прессе так часто появляются фотографии общественных деятелей. Общество навязывает им определенный стиль поведения, и они стараются вести себя в соответствии с этими ожиданиями. Опасность, однако, заключается в том, что они идентифицируют себя со своими персонами: профессор со своим учеником, тенор со своим

↑ Конец страницы 261 ↑

↓ Начало страницы 262 ↓

голосом. Ущерб нанесен. С этого момента человек существует исключительно на фоне собственной биографии. О нем теперь пишут: «...потом он посетил такие и такие места и сказал то-то и то-то», и т. д. Одежда Деяниры очень быстро приросла к его коже, и, как и в случае с Гераклом, требуется отчаянное решение, если человек собирается сорвать со своего тела этот хитон Несса и шагнуть в испепеляющий огонь бессмертия для того, чтобы вернуть себе свой настоящий облик. С небольшим преувеличением можно сказать, что персона-маска - это то, чем человек не является на самом деле, но тот, кем он сам считает себя и кем его считают другие[16]. В любом случае искушение быть таким, каким ты кажешься другим, очень велико, так как эта роль всегда вознаграждается.

Существуют и другие факторы, которые могут овладеть личностью. Один из наиболее важных - так называемая «подчиненная функция». Здесь не место вдаваться в детальное описание этой проблемы[17]. Хочу только подчеркнуть, что подчиненная функция практически идентична с темной стороной человеческой личности. Темнота, которая цепляется к каждой личности,- это дверь в бессознательное и ворота снов, откуда эти две неясные фигуры - тень и анима - входят в наши ночные видения или, оставаясь незримыми, завладевают нашим

эго-сознанием. Человек, одержимый своей тенью, всегда вредит самому себе и попадает в свои же сети. Всякий раз, когда это возможно, он предпочитает производить неприятное впечатление на других людей. В конце концов удача навсегда отворачивается от него, потому что он живет ниже своего уровня и в лучшем случае только добивается того, что его не устраивает. И если порога, об который можно споткнуться, нет, то он непременно его для себя создаст и потом будет наивно верить, что сделал что-то полезное.

Одержимость, вызываемая анимой или анимусом, имеет иной вид. Прежде всего, эта метаморфоза личности придает выпуклость тем особенностям, которые являются характерными для противоположного пола: в мужчинах - женским, в женщинах - мужским. В состоянии одержимости оба образа

↑ Конец страницы 262 ↑

↓ Начало страницы 263 ↓

теряют свою привлекательность и ценность, а сохраняются они только тогда, когда отворачиваются от мира и углубляются в себя, когда служат мостом в бессознательное. Обращенная к миру анима - непостоянна, капризна, легко поддается настроениям, неуправляема, эмоциональна, временами ее посещают демонические интуиции, она склонна к жестокости, злобности, лживости, унынию, двуличию и мистике[18]. Анимус - упрям, деспотичен, догматичен, спекулятивен, созерцателен, он бесконечно толкует о принципах, придумывает законы; часто он - реформатор, буквоед и спорщик[19]. У обоих плохой вкус: анима окружает себя низкопоклонниками, а анимус позволяет посредственному мнению вводить себя в заблуждение. Другая форма структурных изменений связана с некоторыми необычными наблюдениями, о которых я говорю с предельной осторожностью. Я имею в виду состояние одержимости, вызванное чем-то таким, что лучше всего было бы назвать «наследственной душой», под чем я подразумеваю душу какого-то определенного предка. В практических целях такие случаи можно считать замечательными примерами идентификации с умершими людьми. (Естественно, феномены идентификации случаются только после смерти «предка».) К подобным возможностям мое внимание впервые привлекла запутанная, но остроумная книга Леона Доде «L'Heredo». Доде считает, что в структуре личности присутствуют наследственные элементы, которые при определенных условиях могут внезапно выдвинуться вперед. Тогда индивидуальность начинает стремительно втискиваться в эту наследственную роль. Сегодня мы понимаем чрезвычайную важность наследственных ролей в первобытной психологии. Первобытный человек не только считает, что духи предков воплощаются в детях, но и пытается вселить их в ребенка, называя его именем предка. Таким же образом первобытные люди пытаются при помощи определенных обрядов вновь превратиться в своих предков. Я хочу особо отметить представления австралийцев об *alcheringamijind*** - душах предков, являющихся наполовину людьми, наполовину животными, оживление которых в ходе религиозных обрядов имеет большое

↑ Конец страницы 263 ↑

↓ Начало страницы 264 ↓

значение для жизни племени. Подобные представления, восходящие к каменному веку, были широко распространены, как это видно и из других многочисленных

свидетельств, которые можно обнаружить повсеместно. Поэтому вполне возможно, что эти первобытные формы переживаний могут возникать даже сегодня, как случаи идентификации с душами предков, и я полагаю, что наблюдал такие случаи.

г) Идентификация с группой

Теперь мы рассмотрим другую форму трансформации, которую я бы назвал идентификацией с группой. Точнее, это идентификация индивида с некоторым количеством людей, которые в качестве группы имеют коллективный опыт трансформации. Эту специфическую психологическую ситуацию не следует путать с участием в ритуале превращения, который, несмотря на то, что он исполняется перед зрителями, отнюдь не зависит от групповой идентичности и не обязательно ее вызывает. Переживать превращение в группе и переживать его лично в себе - две совершенно разные вещи. Если в какой-либо значительной группе люди объединяются и идентифицируются друг с другом по особому складу ума, получающийся в результате опыт превращения имеет лишь очень отдаленное сходство с опытом индивидуального превращения. Групповой опыт предполагает более низкий уровень сознания по сравнению с индивидуальным. Это связано с тем, что, когда много людей собирается вместе, чтобы разделить общие эмоции, общая психика, проявляющаяся в группе, ниже уровня индивидуальной психики. Если это очень большая группа людей, коллективная психика будет подобна скорее психике животного, по каковой причине этические установки больших организаций всегда сомнительны. Психология больших масс людей неизбежно опускается до уровня психологии толпы[21]. Поэтому, если я в качестве члена группы имел так называемый коллективный опыт, то по сравнению с опытом, полученным мною индивидуально, он находится на более низком уровне сознания. Вот почему этот групповой опыт трансформации

↑ Конец страницы 264 ↑

↓ Начало страницы 265 ↓

встречается гораздо чаще, чем индивидуальный. Кроме того, первый гораздо доступнее, потому что присутствие большого количества людей вместе обнаруживает большую внушающую силу. В толпе индивид легко становится жертвой собственной внушаемости. Достаточно, чтобы что-либо, например какое-нибудь предложение, было поддержано большой массой людей, и мы тоже с ним полностью соглашаемся, даже если оно аморально. В толпе человек не чувствует ответственности, равно как и страха.

Таким образом, идентификация с группой достигается легко и просто, однако опыт группы проникает не глубже, чем уровень сознания человека в этом состоянии. В вас происходят некоторые изменения, но они не продолжительны. Напротив, для того, чтобы закрепить опыт и свою веру в него, вы должны прибегать к непрерывной помощи массового возбуждения. Но как только вы выходите из толпы, вы снова становитесь другим человеком, неспособным воспроизвести предыдущее состояние духа. Массой правит *participation mystique**, которая есть не что иное, как бессознательная идентификация. Предположим, например, что вы идете в театр: люди обмениваются взглядами, каждый наблюдает друг за другом, так что все присутствующие как будто вплетаются в невидимую сеть взаимного бессознательного родства. Если это состояние усиливается, то человек чувствует, как его буквально подхватывает всеобщая

волна идентификации с другими. Это даже может быть приятным - одна овца среди тысячи себе подобных! Более того, если я чувствую, что эта толпа представляет собой великое и удивительное единство, то я - герой, возвышающийся вместе с группой. Когда же я снова один, я обнаруживаю, что являюсь господином таким-то, живущим на такой-то улице, на третьем этаже. Я также нахожу, что это восхитительная штука, и я надеюсь, что завтра это произойдет опять, и я смогу еще раз почувствовать себя в роли целой нации, что гораздо приятнее, чем быть просто мистером Х. Так как это наиболее легкий и удобный способ возведения личности в

---

*Мистическая сопричастность *(фр.).*

↑ Конец страницы 265 ↑

↓ Начало страницы 266 ↓

более высокий ранг, человечество всегда создавало группы, которые делали возможным приобретение коллективного опыта превращений, нередко имевшего экстатический характер. Регрессивной идентификации с более низкой и примитивной структурой сознания неизменно сопутствует повышенное ощущение жизни - отсюда возбуждающий эффект регрессивных идентификаций с животными предками[22] в каменном веке.

Неизбежная психологическая регрессия внутри группы частично нейтрализуется ритуалом, т. е. культовой церемонией, которая делает центром групповой энергии торжественное представление священных событий и препятствует возвращению толпы к бессознательной инстинктивности. Завладевая интересом и вниманием личности, ритуал делает для нее возможным приобретение относительно индивидуального опыта даже внутри группы и, таким образом, сохраняет для нее возможность оставаться более или менее сознательной. Но если такой связи с центром, которая выражает бессознательное посредством символизма, нет, то психика массы неизменно становится гипнотическим центром, подчиняющим всех влиянию своих чар. Вот почему массы всегда являются рассадниками психических эпидемий[23], и события в Германии - классический тому пример. На эту в основном негативную оценку психологии масс возразят, что существует и положительный опыт такого рода, например, положительный энтузиазм, который побуждает человека к благородным поступкам, равно как и положительное чувство человеческой солидарности. Факты такого рода нельзя не признать. В группе у человека может появиться смелость, выдержка, чувство собственного достоинства, которые легко могут исчезнуть в изоляции. Группа может пробудить в нем воспоминания, в которых он чувствует себя человеком среди людей. Но не исключается также добавление чего-либо еще, чем человек сам по себе не обладал. Такие незаслуженные подарки могут придавать особое настроение моменту, однако в конце концов существует опасность того, что подарок этот станет потерей, так как человеческая природа имеет плохую привычку принимать подарки

↑ Конец страницы 266 ↑

↓ Начало страницы 267 ↓

как сами собой разумеющиеся. В нужде мы требуем их как свое право, вместо того чтобы сделать усилие и добыть их самим. К сожалению, это сплошь и рядом проявляется в склонности требовать все от государства, не учитывая при этом,

что государство состоит из таких же самых людей, предъявляющих требования. Логическое развитие этой тенденции ведет к коммунизму, где каждый человек порабощает общество, а последнее представляется диктатором и рабовладельцем. Все первобытные племена, характеризовавшиеся коммунистическим строем, также имели над собой вождя, пользовавшегося неограниченной властью. Коммунистическое государство является не чем иным, как абсолютной монархией, в которой нет подданных, а есть только рабы.

д) Идентификация с героем культа

Другой важной формой идентификации, лежащей в основе опыта трансформации, является идентификация с богом или героем, претерпевающем превращение в священном ритуале. Многие культовые церемонии специально предназначены для того, чтобы вызвать эту идентификацию, ярким примером чего служат апулеевские «Метаморфозы». На роль Гелиоса выбирается обыкновенно инициируемый. Его коронуют венком из пальмовых ветвей и одевают в мистическую мантию, после чего собравшаяся толпа воздает ему должное поклонение. Внушающее воздействие толпы вызывает у него идентификацию с богом. Участие сообщества может происходить и таким образом: обожествление инициируемого отсутствует, но декламируется священное действие, и потом в течение длительных промежутков времени в каждом участнике постепенно происходят психические изменения. Отличным примером этому служит культ Осириса. Сначала только фараон участвовал в превращении бога, так как он один «имел Осириса», но позже достойнейшие люди империи также стали сонаследниками божества, и, в конце концов, кульминационным моментом развития этой идеи стало христианское учение, согласно которому каждый имеет бессмертную душу и непосредственно

↑ Конец страницы 267 ↑

↓ Начало страницы 268 ↓

обладает некоторой долей божественности. В христианстве эта идея претерпела дальнейшее развитие, когда внешний Бог, или Христос, постепенно превратился во внутреннего Христа в душе каждого верующего, оставаясь одним и тем же, несмотря на пребывание во многих. Эту истину предвосхитила психология тотемизма: на тотемных пиршествах убивалось множество особей тотемного животного, и все же съедалось только одно - так же, как есть только один Христос-младенец и только один Санта-Клаус.

В мистериях индивид претерпевает косвенную трансформацию благодаря сопричастности к судьбе бога. Переживания трансформации в христианской церкви также являются косвенными, поскольку вызываются участием в некотором действии или декламации. Первая форма - *dmmenon* - является; характерной особенностью богато развитого ритуала в католической церкви, вторая форма - декламация, или публичное чтение Священного Писания или Евангелия, - практикуется в проповедовании Слова Господня в протестантизме.

е) Магические процедуры

Еще одна форма трансформаций достигается с помощью ритуала, используемого непосредственно для этой цели. Вместо опыта переживания трансформации, приобретаемого благодаря участию в ритуале, здесь ритуал

используется непосредственно с целью привести к трансформации. Тем самым он становится своего рода техникой, правилам которой подчиняется индивид. Например, человек болен и, следовательно, нуждается в «обновлении». Оно должно «случиться» с ним извне, и чтобы его вызвать, больного протаскивают через дыру в стене, сделанную у изголовья его постели, в результате чего он получает новую жизнь; или ему дают другое имя и тем самым другую душу, и тогда демоны больше не узнают его; или он должен пережить символическую смерть; или (что достаточно гротескно) больного протаскивают через кожаную корову, которая, так сказать, пожирает его и затем извергает из себя; или пациент подвергается омовению либо освящению в крещенской

↑ Конец страницы 268 ↑

↓ Начало страницы 269 ↓

купели и чудесным образом превращается в полубожественное существо с новым характером и измененной метафизической судьбой.

ж) Техническая трансформация

Кроме использования обряда в магическом смысле, также существуют и другие специфические техники, в которых, в дополнение к благодати, свойственной ритуалу, для того, чтобы достигнуть намеченной цели, необходимо индивидуальное усилие инициируемого. Это опыт трансформации, формируемый техническими средствами. В эту категорию входят упражнения, известные на Востоке как йога и на Западе как *exercitia spiritualia.* Они представляют собой специальные техники, установленные заранее и предназначенные для достижения определенного психического эффекта, или, по крайней мере, для того, чтобы способствовать ему. Это одинаково справедливо и для восточной йоги, и для методов, практикуемых на Западе[24]. Следовательно, это технические процедуры в полном смысле слова, являющиеся плодом совершенствования первоначальных естественных процессов трансформации. Таким образом, естественные или спонтанные трансформации, которые случались раньше (еще до того, как появились исторические примеры для подражания), были заменены техническими приемами, предназначенными для того, чтобы вызывать трансформации путем имитации такой же последовательности событий. Я попытаюсь дать представление о том, как зарождаются такие техники, с помощью сказки:

Однажды жил-был чудаковатый старик. Жил он в пещере, спасаясь от шума поселений. Его считали колдуном, и поэтому у него были ученики, которые надеялись научиться у него искусству колдовства. Но сам он совсем не заботился об этом. Он только стремился узнать, что же это такое, чего он не знал, но что, как он был уверен, всегда происходило. После долгих размышлений о том, что в принципе недоступно размышлениям, он решил, что единственный способ выйти из затруднения - это взять кусочек красного мела и нарисовать на стене

↑ Конец страницы 269 ↑

↓ Начало страницы 270 ↓

пещеры все возможные диаграммы для того, чтобы найти ту, на которую могло быть похоже то, чего он не знает. После многочисленных попыток ему пришло в

голову нарисовать круг. «Это верно,- почувствовал он. - И теперь еще квадрат внутри! Это будет еще лучше». Его ученики были любопытны; но все, что они могли понять, это то, что старик обладал какими-то способностями, и они бы отдали все, чтобы узнать, что он делает. Но когда они спрашивали его: «Что ты там делаешь?», он не отвечал. Потом они обнаружили на стене диаграммы и сказали: «Вот оно!». И они все стали их срисовывать. Но, копируя, они перевернули весь процесс задом наперед, не замечая этого: они предвосхитили результат в надежде, что удастся повторить сам процесс, который привел к этому результату. Вот как это произошло тогда и как происходит по сей день.

з) Естественная трансформация (индивидуация)

Как я уже отмечал, кроме технических процессов трансформации существуют также естественные трансформации. Все представления о возрождении основываются на этом факте. Природа сама ставит вопрос о смерти и возрождении. Как сказал алхимик Демокрит: «Природа наслаждается природой, природа подчиняется природе, природа управляет природой». Естественные процессы трансформации просто происходят с нами, хотим мы этого или нет, знаем мы об этом или не знаем. Эти процессы дают значительный психический эффект, которого обычно достаточно для того, чтобы заставить любого мыслящего человека задаться вопросом, что же действительно с ним произошло. Подобно старику из сказки, он рисует мандалы и ищет убежища в их защищающих кругах; в недоумении и муках в собственноручно выбранной тюрьме, где он полагал найти укрытие, он трансформируется в существо, родственное богам. Мандалы являются местом или, так сказать, сосудами рождения, цветами лотоса, в которых Будда обретает жизнь. Сидя в позе лотоса, йоги видят его преображающимся в бессмертного.

↑ Конец страницы 270 ↑

↓ Начало страницы 271 ↓

Естественные трансформационные процессы дают о себе знать главным образом во сне. В другом месте я уже рассматривал ряд сновидений-символов процесса индивидуации[25]. Эти сновидения, все без исключения, обнаруживали символику возрождения. Здесь мы имеем дело с длительным процессом внутренней трансформации и перерождения в другое существо. Это «другое существо» является находящимся в нас самих другим человеком. Это та более значительная и сильная личность, которая созревает внутри нас и с которой мы уже встречались в качестве внутреннего друга души. Вот почему всякий раз, когда находим в ритуале изображение друга или товарища (например, изображение дружбы между Митрой и богом солнца), мы чувствуем утешение. Эти взаимоотношения - тайна для научного интеллекта, ибо он приучен рассматривать их без всякого сочувствия. Но если бы он принял во внимание чувства, то мы бы обнаружили, что это тот самый друг, которого бог солнца берет с собой на свою колесницу, как это изображается на надгробиях. Это представление о дружбе между двумя людьми является простым отражением внутренних процессов: оно обнаруживает наше отношение к этому внутреннему другу нашей души, в которого нас хотела бы превратить природа, к тому другому человеку, которым мы также являемся, но все же никогда не сможем стать им полностью. Мы похожи на тех близнецов Диоскуров, один из которых смертен, а другой бессмертен, и которые несмотря на то, что они всегда вместе, не могут

стать полностью одним. Трансформационные процессы стремятся приблизить их друг к другу, но наше сознание сопротивляется этому, так как другой человек кажется странным и жутким, и поэтому мы не можем привыкнуть к мысли, что не являемся полным хозяином собственного дома. Мы предпочитаем всегда быть «я» и ничем другим. Но мы стоим лицом к лицу с нашим внутренним другом или врагом, и то, является ли он нам другом или врагом, зависит от нас.

Совсем не обязательно быть душевнобольным, чтобы слышать его голос. Напротив, это самая простая и естественная

↑ Конец страницы 271 ↑

↓ Начало страницы 272 ↓

вещь. Например, вы можете задать себе вопрос, на который «он» даст ответ. Беседа будет продолжаться дальше, как любой другой диалог. Вы можете описать это как простое «движение ассоциаций» или «разговор с самим собой», или как «размышление» - в смысле древних алхимиков, которые называли своих собеседников *aliquem alium intemum* («некий другой внутри»)[26]. Эта форма разговора с другом души допускалась даже Игнатием Лойолой в технике его *Exercitia spiritualia*[27], но с тем условием, что говорить разрешено только размышляющему человеку, в то время как внутренний собеседник оставляется без внимания, как нечто свойственное только человеку и поэтому отвергаемое. Положение вещей остается таким и по сей день. Хотя этот предрассудок уже не является нравственным или метафизическим, но зато он стал интеллектуальным предубеждением, что еще хуже. «Голос» объясняется только как «движение ассоциаций», как процесс, протекающий неразумно, постоянно возвращающийся к началу и начинающийся снова без смысла и цели, подобно часовому механизму без циферблата. Или мы говорим: «Это лишь мои собственные мысли!», даже если при внимательном наблюдении оказывается, что это мысли, которые мы отбрасываем или которые вообще никогда сознательно не приходили к нам. Нам кажется, будто все психическое, что было замечено нашим эго, всегда составляет его часть. Естественно, это высокомерие служит полезной цели сохранения верховенства эго-сознания, которое должно быть гарантировано от разложения в бессознательное. Но оно постыдно распадается, если бессознательное позволяет некоторым бессмысленным идеям становиться навязчивыми или вызывать другие психогенные симптомы, за которые мы не желаем нести ответственность.

Наше отношение к этому внутреннему голосу колеблется между двумя противоположностями: мы или рассматриваем его как беспросветную бессмыслицу, или считаем его голосом Бога, И, кажется, никому не приходит в голову, что может быть нечто ценное, находящееся между этими крайними точ-

↑ Конец страницы 272 ↑

↓ Начало страницы 273 ↓

ками зрения. В некоторых ситуациях «другой» может быть столь же однобоким, как и эго. Тем не менее конфликт между ними может привести к истине и смыслу, но только если эго готово признать этого другого личностью. Хотя этот другой так или иначе уже есть личность, подобная голосам душевнобольных, действительное собеседование становится возможным только тогда, когда эго признает существование партнера для дискуссии. Этого невозможно ожидать от каждого, потому что, в конце концов, не каждый является субъективно годным к

exerdtia spiritualia. Также нельзя назвать разговором такую форму общения, при которой один говорит только с собой или только обращается к другому, как в случае с Жорж Санд в ее диалоге с «духовным другом»: на тридцати страницах она говорит исключительно сама с собой, пока читатель тщетно ожидает услышать ответы другого. Этот разговор *exerdtia* может сопровождаться молчаливой благосклонностью, в которую современные скептики уже не верят. Но что если тем, кто отвечал словами грешного человеческого сердца, был сам Христос? Какая ужасная бездна сомнения разверзнется тогда? Какого сумасшествия мы должны тогда ожидать? Из всего этого читатель может заключить, что от возникающих образов богов лучше отказываться и что эго-сознанию лучше верить в свое собственное верховенство, чем продолжать «движение ассоциации». Можно также понять, почему внутренний друг так часто кажется нам нашим врагом, и почему он так далек, и голос его так слаб. Тот, кто близок к нему, «близок к огню». Что-то подобное мог иметь в виду один из алхимиков, который писал: «Выбери в качестве своего Камня того, благодаря которому коронуются короли, а целители исцеляют своих больных, ибо он близок к огню»[28] Алхимики проецировали внутренние явления на внешние образы, поэтому для них внутренний друг выступал в форме «Камня», о котором «Tractatus aureus»* говорит: «Поймите вы, сыны мудрости, что этот безмерно драгоценный Камень кричит вам: Защити

*Золотой трактат *(лат.).*

↑ Конец страницы 273 ↑

↓ Начало страницы 274 ↓

меня, и я защищу тебя. Дай мне то, что мне принадлежит," чтобы я смог помочь тебе»[29]. К этому комментатор добавляет: «Ищущий правды слышал, что Камень и Философ говорили как будто бы одним и тем же ртом»[30]. Философ - это Гермес, а Камень идентифицируется с Меркурием, латинским Гермесом". С наидревнейших времен Гермес был мистагогом и психопомпой для алхимиков, их другом и советником, который вел их к цели в их работе. Он «как учитель, находящийся между камнем и учеником»[32]. Другим людям друг является в виде Христа или Хадира, видимого или невидимого гуру, или некоторого другого личного руководителя, или вожака. В таком случае разговор получается совершенно односторонним: здесь нет внутреннего диалога, но вместо этого ответ появляется в виде действия другого, т. е. как внешнее событие. Алхимики видели это в превращении химических субстанций. Поэтому, если один из них стремился к трансформации, то находил ее снаружи в веществе, и трансформация, так сказать, обращалась к нему: «Я трансформация». Но среди них некоторые были достаточно умны, чтобы знать: «Эта трансформация во мне самом - не трансформация личности, но превращение того, что во мне смертно, в то, что бессмертно. Оно стряхивает смертную оболочку, которой я являюсь, и пробуждается к своей собственной жизни; оно поднимается на солнечный баркас и может взять меня с собой»[33].

Это очень древняя идея. В Верхнем Египте, возле Асуана, я однажды увидел старинную египетскую гробницу, которая только недавно была открыта. Сразу за входной дверью была маленькая корзинка, сделанная из тростника, в которой находилось высушенное тело новорожденного младенца, завернутого в лохмотья. Очевидно, жена одного из рабочих наскоро положила тело своего мертвого ребенка в гробницу аристократа, надеясь, что когда вернется солнечный баркас для того, чтобы подняться снова, младенец, может быть, разделит

спасение этого знатного покойника, потому что похоронен на священном участке в пределах досягаемости божественной благодати.

↑ Конец страницы 274 ↑

↓ Начало страницы 275 ↓

III

Типичный ряд символов, иллюстрирующий процесс трансформации

В качестве примера я выбрал фигуру, которая играет большую роль в исламском мистицизме, а именно Хадира - «Зеленого». Он появляется в 18-й суре Корана, озаглавленной «Пещера». Вся эта сура посвящена рассмотрению мистерии возрождения. Пещера - место возрождения, тайное помещение, в которое помещают человека для того, чтобы произошла инкубация и обновление. Коран говорит об этом: «Ты увидишь восходящее солнце, клонящееся направо от их пещеры, и увидишь, как оно зайдет, проходя мимо них слева, пока они (Семеро Спящих) стоят посередине». «Середина» является центром, где покоится драгоценный камень, где происходит инкубация, жертвенный ритуал или превращение. Наиболее выразительна эта символика в образах на алтарях Митры[34] и в алхимических рисунках трансформирующего вещества[35], которое всегда изображается между солнцем и луной. Изображение распятия часто является таким же символом, и похожую символическую расстановку также встречаем в церемониях трансформации, или исцеления у Навахо[36]. Как раз таким местом центра или трансформации и выступает пещера, в которой те семеро уснули, мало задумываясь о том, что там им будет дано продление жизни, граничащее с вечностью. Когда они проснулись, то оказалось, что спали они 309 лет.

Легенда имеет следующий смысл: всякий, кто попадает в пещеру, т. е. потайное место, которое находится внутри каждого из нас, или в лежащую за сознанием темноту, обнаруживает себя вовлеченным в сперва бессознательный процесс превращения. Проникая в бессознательное, он устанавливает связь со своей бессознательной сутью. Это может кончиться важным изменением личности в позитивном или негативном смысле. Трансформация часто интерпретируется как продление естественной продолжительности жизни, или как подлинное бессмертие. Первым занимались многие алхимики, особенно Па-

↑ Конец страницы 275 ↑

↓ Начало страницы 276 ↓

рацельс (в его трактате «De vita longa»[37]), а последнее наглядно изображается в Элевсинских мистериях.

Семь спящих, священное число[38] которых указывает на то, что они боги[39], во сне претерпевают превращение и 6ла-годаря этому наслаждаются вечной юностью. Это сразу же помогает нам понять, что мы имеем дело с мистериальной легендой. Запечатленная в ней судьба священных особ захва-тывает внимание слушателя потому, что предание выражает аналогичные процессы в его собственном бессознательном, которое таким образом снова интегрируется с сознанием. Вос-создание первоначального состояния равносильно стараниям еще раз ощутить свежесть юности.

За историей с семью спящими следуют некоторые нравоучительные замечания, которые, кажется, не имеют к ней никакого отношения. Но эта якобы очевидная неуместность обманчива. В действительности эти наставительные комментарии - именно то, в чем нуждаются те люди, которые не могут возродиться сами и вынуждены довольствоваться нравственным руководством, т. е., другими словами, соблюдением закрна. Очень часто поведение, предписанное правилами, заменяет собой духовную трансформацию[40]. Наставительные замечания сопровождаются рассказом про Мусу и его слугу Иешуа бен Нуна

И вот сказал Муса своему юноше: «Не остановлюсь я, пока не дойду до слияния двух морей, хотя бы прошли годы».

А когда они дошли до соединения между ними, то забыли свою рыбу, и она направила свой путь, устремившись в море.

Когда же они прошли, он сказал своему юноше: «Принеси нам наш обед, мы испытали от этого нашего пути тяготу».

Он сказал: «Видишь ли, когда мы укрылись у скалы, то я забыл рыбу. Заставил меня забыть только сатана, чтобы я не вспомнил, и она направила свой путь в море дивным образом».

Он сказал: «Этого-то мы и желали». И оба вернулись по своим следам обратно.

И нашли они раба из Наших рабов, которому Мы даров милосердие от Нас и научили его Нашему знанию.

↑ Конец страницы 276 ↑

↓ Начало страницы 277 ↓

Сказал ему Муса: «Последовать ли мне за тобой, чтобы ты научил меня тому, что сообщено тебе о прямом пути?»

Он сказал: «Ты не в состоянии будешь со мной утерпеть. И как ты вытерпишь то, о чем не имеешь знания?»

Он сказал: «Ты найдешь меня, если угодно Аллаху, терпеливым, и я не ослушаюсь ни одного твоего приказания».

Он сказал: «Если ты последуешь за мной, то не спрашивай ни о чем, пока я не возобновлю об этом напоминания».

И пошли они; и когда они были в судне, тот его продырявил. Сказал ему: «Ты его продырявил, чтобы потопить находящихся на нем? Ты совершил дело удивительное!»

Сказал он: «Разве я тебе не говорил, что ты не в состоянии будешь со мной утерпеть?»

Он сказал: «Не укоряй меня за то, что я позабыл, и не возлагай на меня в моем деле тяготы».

И пошли они; а когда встретили мальчика и тот его убил, то он сказал: «Неужели ты убил чистую душу без отмщения за душу? Ты сделал вещь непохвальную!»

Он сказал: «Разве я не говорил тебе, что ты не в состоянии будешь со мной утерпеть?»

Он сказал: «Если я спрошу у тебя о чем-нибудь после этого, то не сопровождай меня: ты получил от меня извинение».

И пошли они; и когда пришли к жителям селения, то попросили пищи, но те отказались принять их в гости. И нашли они там стену, которая хотела развалиться, и он ее поправил. Сказал он: «Если бы ты хотел, то взял бы за это

плату».

Он сказал: «Это - разлука между мной и тобой. Я сообщу тебе толкование того, чего ты не мог утерпеть.

Что касается судна, то оно принадлежало беднякам, которые работали в море. Я хотел его испортить, ибо за ними был царь, отбиравший все суда насильно.

Что касается мальчика, то родители его были верующими, и мы боялись, что он обречет их переносить непокорность и неверие.

И мы хотели, чтобы Господь дал им взамен лучшего, чем он, по чистоте и более близкого по милосердию.

А стена - она принадлежала двум мальчикам-сиротам в городе, и был под нею для них клад, а отец их был праведен, и пожелал

↑ Конец страницы 277 ↑

↓ Начало страницы 278 ↓

Господь твой, чтобы они достигли зрелости и извлекли свой клад по милости твоего Господа. Не делал я этого по своему решению. Вот объяснение того, чего ты не мог утерпеть».

Эта история является продолжением и объяснением легенды о семи спящих и проблемы возрождения. Муса - это человек, который ищет, человек в «поиске». В паломничестве его сопровождает его «тень» и «слуга», или «низший» человек (*pneumatikos* и *sarkikos* в двух личностях). Иешуа является сыном Нуна, чье имя - название «рыбы»[41], подсказывающее, что Иешуа происходит из водных глубин, из мрака мира теней. Вот достигнута критическая точка, «где встречаются два моря», интерпретируемая как Суэцкий перешеек, где западное и восточное моря близко подходят друг к другу. Другими словами, это и есть то «место середины», с которым мы встречались в символической преамбуле. Однако его значительность поначалу не была осознана человеком и его тенью. Они «забыли свою рыбу» - свой скромный источник питания. Рыба имеет отношение к Нуну - отцу тени, плотского человека, пришедшего из темного мира Создателя. Он снова оживает в качестве рыбы и выпрыгивает из корзины, с тем чтобы найти дорогу назад, на родину, в море. Другими словами, животный предок и творец жизни сам отходит от сознающего человека - событие, равнозначное потере инстинктивной души. Этот процесс является симптомом диссоциации, расщепления личности, хорошо известным в психопатологии неврозов; он всегда связан с односторонностью сознательной установки. Однако ввиду того факта, что невротические феномены являются лишь преувеличением нормальных процессов, не стоит удивляться, что очень похожие феномены можно встретить и в рамках нормы. Это вопрос о хорошо известной «потере души» среди первобытных людей, описанной выше в разделе о сужении личности; на научном языке - *abaissement du niveau mental.*

Муса и его слуга скоро заметили, что произошло. Изнуренный и голодный Муса сел. Очевидно, у него было ощущение недостаточности, чему уже дано психологическое объяснение.

↑ Конец страницы 278 ↑

↓ Начало страницы 279 ↓

Усталость - один из наиболее распространенных симптомов потери энергии или либидо. В целом этот процесс представляет нечто очень типичное, имеющее название *неудача в распознавании момента решающей важности* - мотив, с которым мы встречались в самых разнообразных мифических формах. Муса отчетливо понимает, что он бессознательно нашел источник жизни и затем снова его потерял, что мы можем расценивать, как замечательную интуицию. Рыба, которую они намеревались съесть, является бессознательным содержанием, с помощью которого заново устанавливается связь с первоисточником. Он возрожден, разбужен для новой жизни. Это происходит, как пишут толкователи, путем контакта с водой жизни: ускользнув в море, рыба еще раз стала бессознательным содержанием, и ее отпрыски выделяются тем, что имеют только один глаз и пол головы[42].

Алхимики также упоминают о странной морской рыбе, «круглой рыбе, у которой недостает костей и кожи»[43] и которая символизирует «круглый элемент», зародыш «камня жизни», *filiwi philosophorum*.*

В алхимии эквивалентом воды жизни является *aqua permanent*.* Этой воде приписывается свойство «оживлять», кроме того она способна растворять все твердые вещества и сгущать все жидкости. Толкователи Корана заявляют, что в месте, где скрылась рыба, море стало твердой землей, где до сих пор можно видеть ее след[44]. В центре образовавшегося таким путем острова сидел Хадир. Мистические толкователи говорят, что он сидел «на троне, состоящем из света, между верхним и нижним морями»[45], опять-таки в серединной позиции. Появление Хадира кажется таинственно связанным с исчезновением рыбы. Кажется, что он сам и был рыбой. Это предположение подтверждается тем фактом, что толкователи относят источник жизни к «месту темноты»[4"]. Темны как раз морские глубины *(mare tenebmsUalis)*. Эквивалентом темноты также является и алхимическое *nigredo****,

---

*Сына философов *(лат.)*.
**Вода пребывающая *(лат.)*.
***Чернота *(лат.)*.

↑ Конец страницы 279 ↑

↓ Начало страницы 280 ↓

которое случается после coniunctio, когда женщина принимает в себя мужчину[47]. Из *nigredo* происходит Камень, символ бессмертной самости; более того, его первоначальная наружность была подобна «рыбьим глазам»[48].

Хадир вполне может быть символом самости. Об этом свидетельствуют его качества: говорят, что он родился в пещере, т.е. в темноте. Он - «Некто Долговечный», беспрерывно обновляющийся, подобно Илии. Как Осирис, он в конце времен расчленяется Антихристом, но может снова возвращаться к жизни. Он аналогичен Второму Адаму, с которым отождествляется ожившая рыба[49], он адвокат, Заступник, «Брат Хадир». Во всяком случае Муса относится к нему, как к высшему сознанию и ищет его наставлений. Затем следуют эти непо-нятные поступки, которые затрудняют понимание того, каким образом эго-сознание реагирует на высшее руководство самости, осуществляющееся через повороты и изгибы судьбы. Для способного к трансформации инициируемого это успокоительный вымысел, для покорного верующего - проповедь, не содержащая ропота против непостижимого всемогущества Аллаха. Хадир символизирует не только высшую мудрость, но также и образ действия, который согласовывается с этой мудростью и превосходит разум.

Любой человек, услышавший подобную мистериальную сказку, узнает себя в ищущем Мусе и забывчивом Иешуа, и сказка покажет ему, как приходит несущее бессмертие возрождение. Характерно, что трансформируется не Муса и не Иешуа, а забытая рыба. Там, где скрылась рыба, родина Хадира. Бессмертное существо рождается из чего-то простого и забытого, более того - из совершенно невероятного источника. Не нужно доказывать, что здесь просматривается хорошо знакомый мотив рождения героя[50]. Всякий, кто знаком с Библией, вспомнит место (Исайя, 53: 2 и дальше), где описывается» «слуга Бога», а также евангельские предания о Рождестве. Питательный характер субстанции, способной к трансформации или божественности, порожден многочисленными культовыми легендами: Христос - это хлеб, Осирис - пшеница, Мон-

↑ Конец страницы 280 ↑

↓ Начало страницы 281 ↓

дамий - кукуруза и т. д. Эти символы соответствуют психическому факту, который с точки зрения сознания имеет значение только чего-то такого, что можно чему-то уподобить, с чем-то сравнить, а его действительная природа остается незамеченной. Символ рыбы непосредственно показывает это: «питательное» влияние бессознательных содержаний поддерживает жизненность сознания посредством беспрерывного притока энергии; само сознание не вырабатывает эту энергию. Собственно, к трансформации способен лишь этот незаметный корень сознания, который почти незримо (т. е. бессознательно) снабжает сознание своей энергией. Поскольку бессознательное дает нам ощущение чего-то чужеродного и отличного от эго, совершенно естественно, что его должен символизировать чужеродный знак. Таким образом, с одной стороны, этот символ совершенно незначителен, а с другой - значителен настолько, насколько он потенциально содержит в себе эту «круглую» полноту, которой не хватает сознанию. Эта «круглая» вещь - великое сокровище, которое спрятано в пещере бессознательного, и его персонификацией является это индивидуальное существо, которое представляет высший союз сознания и бессознательного. Этот образ заслуживает сравнения с Хираньягарбхой, Пурушей, Атманом и мистическим Буддой. По этой причине я решил назвать его «самостью». Под этим понятием я понимаю психическую всеобщность и в то же время некий центр, причем ни одно, ни другое не совпадает с эго, но включает его, подобно тому, как большой круг заключает в себя меньший.

Интуиция бессмертия, которую переживают во время трансформации, связана со специфической природой бессознательного. Она в некотором смысле непространственна и невременка. Эмпирическим доказательством этого являются случаи так называемых телепатических феноменов, до сих пор отрицаемые придирчивыми критиками, несмотря на то, что в действительности они гораздо более распространены, чем это обычно предполагается[51]. Ощущение бессмертия, мне кажется, происходит из специфического ощущения расширения в пространстве и во времени, и я склонен рассматривать ритуалы обо-

↑ Конец страницы 281 ↑

↓ Начало страницы 282 ↓

жествления в мистериях как проекцию этого же психического феномена

В легенде о Хадире личностный характер самости обнаруживается очень

ясно. Эта особенность наиболее замечательно выражена в некоранических преданиях о Хадире, из которых Фоллерс приводит самые выразительные примеры. Во время моего путешествия по Кении руководителем нашего сафари был сомалиец, воспитанный в суфийской вере. Для него Хадир был во всех отношениях существующей особой, и он уверял меня, что я могу в любое время встретить его, потому что, как он сказал, я - *M'tu-ya-kitabu*[52], «человек Книга», имея в виду Коран. Из наших разговоров он понял, что я знаю Коран лучше, чем он сам (предположить это, кстати, не составляло большого труда). По этой причине он относился ко мне, как к мусульманину. Он говорил мне, что я могу встретить Хадира

На улице в обличье мужчины, или он может явиться мне ночью в виде чистого белого света, или - он, улыбаясь, подбирал травяную былинку - Зеленое Божество может выглядеть даже так. Сомалиец рассказывал, что однажды Хадир утешил его и помог, когда после войны он не мог найти себе работу и очень страдал из-за этого. В одну из ночей, когда он спал, ему привиделся яркий белый свет возле двери, и он понял, что это Хадир. Быстро вскочив (во сне) на ноги, он почтительно приветствовал его словами sal*em ateikum,* «мир тебе», и затем понял, что его желание будет исполнено. Через несколько дней фирмой поставщиков снаряжения в Найроби ему была предложена должность руководителя сафари.

Этот рассказ демонстрирует то, что даже в наши дни Хадир все еще живет в религии людей как друг, советник, утешитель и учитель богооткровенной мудрости. Положение, определенное ему догмой, как выразился мой сомалиец, -*maleika kwanza-ya-mungu,* «Первый Ангел Бога» - своего рода «Ангел Лика», *angelos* в подлинном смысле слова - вестник.

Дружественный характер Хадира объясняет нижеследующую часть 18-й суры, которая имеет следующее содержание:

↑ Конец страницы 282 ↑

↓ Начало страницы 283 ↓

Они спрашивают о Зу-л-карнайне. Скажи: «Я прочитаю вам о лем воспоминание».

Мы укрепили его на земле и дали ему ко всему путь, и пошел он по одному пути.

А когда он дошел до заката солнца, то увидел, что оно закатывается в источник зловонный, и нашел около него людей.

Мы сказали: «О Зу-л-карнайн, либо ты накажешь, либо устроишь для них милость».

Он сказал: «Того, кто несправедлив, мы накажем, а потом он будет возвращен к своему Господу, и накажет Он его наказанием тяжелым.

А кто уверовал и творил благое, для него в награду - милость, и скажем мы ему из нашего повеления легкое».

Потом он следовал по пути.

А когда дошел он до восхода солнца, то нашел, что оно восходит над людьми, для которых Мы не сделали от него никакой завесы.

Так! Мы объяли знанием все, что у него.

Потом он следовал по пути.

А когда достиг до места между двумя преградами, то нашел перед ними народ, который едва мог понимать речь.

Они сказали: «О Зу-л-карнайн, ведь Йаджудж и Маджудж распространяют

нечестие по земле; не установить ли нам для тебя подать, чтобы ты устроил между нами и ними плотину?»

Он сказал: «То, в чем укрепил меня мой Господь, лучше; помогите же мне силой, я устрою между вами и ними преграду.

Принесите мне куски железа». А когда он сравнял между двумя склонами, сказал: «Раздувайте!» А когда он превратил его в огонь, сказал: «Принесите мне, я выплью на это расплавленный металл».

И не могли они взобраться на это и не могли там продырявить.

Он сказал: «Это - по милости от моего Господа.

А когда придет обещание Господа моего, Он сделает это порошком; обещание Господа моего бывает истиной».

И оставим Мы их тогда препираться друг с другом, и подуют в трубу, и соберем Мы их воедино.

И представим геенну в тот день перед неверными прямо,- тем, глаза которых были закрыты от Моего напоминания и которые не могли слышать.

↑ Конец страницы 283 ↑

↓ Начало страницы 284 ↓

Здесь мы видим другой пример недостатка согласован-пости, которая нередка для Корана. Как объяснить этот очевидно абсурдный переход к Зу-л-карнайну («Двурогому»), т.е. Александру Великому? Помимо неслыханного анахронизма (мухаммадовская хронология вообще оставляет желать лучшего), не вполне понятно, откуда вообще здесь взялся Александр. Но в мозгу должно было отпечататься, что Хадир и Зу-л-карнайн - *великая* пара друзей, полностью сопоставимая с Диоскурами, как это правильно заметил Фоллерс. Следовательно, можно предположить такое психологическое родство: Муса имел глубокий волнующий опыт самости, который с непреодолимой ясностью представил бессознательные процессы перед его глазами. Позже, когда он пришел к тем, считавшимся неверующими, иудеям и захотел рассказать им о своем переживании, он предпочел использовать для рассказа форму таинственной легенды. Вместо того, чтобы говорить о себе, он говорил о «Двурогом». Так как Муса и сам является «рогатым», то замена на Зу-л-карнайна выглядит правдоподобно. Далее он должен был рассказать историю этой дружбы и описать, как Хадир помог его другу. Зу-л-карнайн направил свои стопы вначале к месту садящегося солнца, а затем туда, где оно поднимается. То есть Муса описывает способ обновления солнца через смерть и темноту к новому воскресению. Все это снова показывает, что Хадир и есть тот, кто не только защищает человека в его жизненных нуждах, но, кроме того, помогает ему достичь возрождения[53]. Коран, действительно, в этом рассказе не делает различия между говорящим во множественном числе первого лица Аллахом и Хадиром. Но ясно, что эта часть - просто продолжение полезных действий, описанных выше, из которых очевидно, что Хадир - это символизация «воплощения» Аллаха Дружба между Хадиром и Александром играет особенно важную роль в комментариях, так же, как и связь с пророком Илией. Фоллерс без колебаний распространяет сравнение на другую пару друзей - на Гильгамеша и Энкиду

↑ Конец страницы 284 ↑

↓ Начало страницы 285 ↓

Подводя итоги, отметим: Муса должен подробно изложить своим людям деление двух друзей посредством безличной таинственной легенды. Психологически это означает, что трансформация должна быть описана или прочувствована как что-то, случающееся с «другим». Несмотря на то, что это именно сам Муса в его встрече с Хадиром занимает место Зу-л-карнайн, рассказывая историю, он должен вместо себя упоминать последнего. Едва ли это случай, ибо большая психическая опасность, которая всегда связана с индивидуацией или с развитием самости, состоит в идентификации эго-сознания с самостью. Это вызывает разбухание, которое грозит сознанию диссоциацией. Все более примитивные или древние культуры демонстрируют тонкое чувство этой «потери души», а также опасности, которую несет ослабление веры в богов. То есть они, в отличие от нашей современной культуры, не утратили своего психического инстинкта, относящегося к едва ощутимым и все же роковым процессам, происходящим на заднем плане. Чтобы не сомневаться в этом, мы в качестве предостережения имеем перед глазами такую пару друзей, как Ницше и Заратустра, но это предостережение осталось без внимания. А как понимать Фауста и Мефистофеля? Фаустовское высокомерие -это уже первый шаг на пути к сумасшествию. Тот факт, что невыразительным началом трансформаций в «Фаусте» является собака, а не съедобная рыба, и то, что трансформирующаяся фигура - дьявол, а не мудрый друг, одаренный Нашей милостью и Нашей мудростью, может, как мне кажется, дать ключ к нашему пониманию загадочной германской души.

Не вдаваясь в другие детали текста, я хочу обратить внимание еще на один момент - на постройку крепостной стены против Гога и Магога (известными также как Йаджудж и Маджудж). Этот мотив является повторением последнего поступка Хадира в предыдущем эпизоде - отстройки городской стены. На этот раз она должна служить прочной защитой от Гога и Магога. Возможно, этот отрывок имеет отношение к Апокалипсису 20: 7 и дальше (AV):

↑ Конец страницы 285 ↑

↓ Начало страницы 286 ↓

Когда окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской. И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный.

Здесь Зу-л-карнайн принимает роль Хадира и строит неприступную крепостную стену для людей, живущих «между Двумя Горами». Это явно то же самое место посередине, которое должно быть защищено от Гога и Магога - от безликих вражеских масс. Психологически - это опять-таки вопрос, касающийся самости, возведенной на престол в срединном месте и имеющей параллель в Апокалипсисе,- возлюбленный город (Иерусалим, центр земли). Самость - герой, которому с момента рождения угрожают нападением завистливые войска; это драгоценный камень, которым хотят обладать все и который возбуждает вокруг себя ревностные споры; и в конечном счете - это бог, которого разрывает на части древняя злая власть тьмы. В своем психологическом значении индивидуация это *opm contra naturam*,* который вызывает в коллективных слоях *horror vacui*** и который легко может быть сокрушен коллективными силами души. Таинственная легенда о двух полезных друзьях обещает защиту[54] тому, кто в результате своих поисков найдет сокровище. Но придет время, когда, согласно с волей Аллаха,

даже железная стена развалится на куски, в день, когда мир подойдет к своему концу или, говоря психологическим языком, когда индивидуальное сознание угаснет в водах темноты, другими словами, произойдет *субъективный* конец мира. Под этим понимается момент, когда сознание канет обратно в темноту, из которой оно первоначально вышло, подобно острову Хадира: момент смерти.

Затем легенда развивается в эсхатологическом направлении: в этот день (день Страшного Суда) свет возвращается к вечному свету и темнота - к вечной темноте. Противополож-

---

*Деятельность против природы *(лат.).*

**Ужас пустоты *(лат.),*

↑ Конец страницы 286 ↑

↓ Начало страницы 287 ↓

ности разделяются, и наступает вечное состояние неизменности, которое тем не менее (из-за абсолютного разделения противоположностей) характеризуется высшим напряжением и поэтому аналогично состоянию, возникающему при инициации. Это контрастирует с точкой зрения, рассматривающей конец как *complexio oppositorum*.*

Такой перспективой вечности (раем и адом) заканчивается 18-я сура. Несмотря на ее очевидно отрывочный и символический характер, она дает почти полную картину психической трансформации, или возрождения, которую сегодня, когда наше понимание психологии стало полнее, мы определяем как процесс индивидуации. Из-за большой древности легенды и примитивного склада исламских пророков, этот процесс занимает место за пределами сферы сознания и проецируется в форме таинственной легенды о друге или паре друзей и их поступках. Вот почему все это так символично и недостаточно логически согласовано. Тем не менее, легенда выражает неясные архетипы трансформации столь замечательно, что горячий религиозный *эрос* арабов находит ее полностью удовлетворительной. И вот почему образ Хадира играет такую важную роль в исламском мистицизме.

---

*Сочетание противоположмостси *(лат.).*

↑ Конец страницы 287 ↑

↓ Начало страницы 288 ↓

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА В СКАЗКАХ

Введение

Одно из непреложных правил научного исследования заключается в том, чтобы принимать объект в качестве известного лишь в той мере, в какой исследователь может делать о нем научно обоснованные утверждения. Слово «обоснованные» в данном случае обозначает лишь то, что может быть проверено фактами. Объектом исследования является природный феномен. Сейчас в психологии одним из наиболее важных феноменов является *высказывание,* особенно его форма и содержание, причем последний аспект в отношении природы души является, возможно, более важным. Задача номер один обычно состоит в описании событий, а затем наступает черед детального рассмотрения закономерности их жизненной реализации. В естествознании исследовать

существо того, что было предметом наблюдения, возможно только тогда, когда есть архимедова точка опоры. Что касается души, то по отношению к ней такой внешней точки зрения не существует - душу можно наблюдать только с помощью души. Следовательно; знание о сущности души для нас невозможно, по крайней мере с помощью доступных нам в настоящее время средств. Это не исключает возможности того, что атомная физика будущего предоставит нам упомянутую архимедову точку опоры. Однако пока что даже самые изощренные изыскания нашего разума не могут установить больше, чем то, что выражено в утверждении: *вот как ведет себя душа.* Честный исследователь будет благоразумно воздерживаться от вопросов о сущности. Я

↑ Конец страницы 288 ↑

↓ Начало страницы 289 ↓

думаю, что не будет излишним познакомить моего читателя с необходимыми ограничениями, которые психология добровольно налагает на себя для того, чтобы он был в состоянии воспринять феноменологическую точку зрения современной психологии, которая не всегда понятна. Эта точка зрения не исключает существования веры, убежденности, основанных на всякого рода достоверных переживаниях, так же, как и не оспаривает их возможной значимости. Но каково бы ни было их значение в индивидуальной и коллективной жизни, психология не имеет достаточно средств, чтобы доказать их значимость в научном смысле. Можно сетовать на несостоятельность науки, однако это не поможет ей превзойти саму себя.

1

Относительно слова «дух»

Слово «дух» имеет настолько широкий круг применения, что от нас могут потребоваться значительные усилия для того, чтобы уяснить себе все его значения. Мы говорим, что дух есть принцип, противостоящий материи. Под этим мы понимаем имматериальную субстанцию или экзистенцию, которая на высшем и наиболее универсальном уровне называется «Богом». Мы представляем себе эту имматериальную субстанцию также как носителя психики и даже самой жизни. В противовес этой точке зрения имеется антитеза: дух и природа. Это понятие духа избавлено от всего сверхъестественного или антиприродного и теряет субстанциальную связь с психикой и жизнью. Подобное ограничение подразумевается и спинозов-ским воззрением о том, что дух - это атрибут Единой Субстанции. Гилозоизм заходит даже дальше, считая дух качеством материи.

Очень распространено мнение, считающее дух высшим, а душу низшим принципом деятельности, и наоборот, алхимики рассматривали дух как *ligamentum animae el corporis*,* по-ви-

*Связка души и тела *(лат.).*

↑ Конец страницы 289 ↑

↓ Начало страницы 290 ↓

диплому, считая его *spiritus vegetativus** (позднее, дух жизни). Столь же

распространенной является также та точка зрения, что дух и душа суть одно и то же, и разделить их можно только произвольно. Вундт считает дух «внутренним бытием, лишенный всякой связи с внешним бытием». Другие ограничивают дух некоторыми психическими способностями, функциями или качествами, такими как способность мыслить и рассуждать; в отличие от «душевных» чувств здесь дух обозначает сумму всех проявлений рациональной мысли, или интеллекта, включал волю, память, воображение, творческую силу и стремления, мотивированные идеалами. Более широкое значение духа - «глубокомыслие»; так, когда мы говорим, что человек одухотворен, то понимаем под этим то, что он разносторонен и полон идей, что» у него блестящий, остроумный и необычный склад ума. Также дух указывает на определенную установку или ее принцип, например, человек может быть «воспитанным в духе Пееталоцци», или существует такое выражение: «дух Веймара является бессмертным наследием Германии». Особым примером является «дух времени», или дух эпохи, стоящий в качестве принципа или движущей силы за определенными мнениями, суждениями и действиями коллективного характера. Кроме этого, существует еще «объективный дух», под которым подразумевается культурное достояние человека в целом, и особенно его интеллектуальные и религиозные достижения.

Как показывает словоупотребление, то дух в смысле установки имеет тенденцию к персонификации: дух Песталоцци в конкретном смысле может выступать как его imago, или видение, точно так же духи Веймара могут персонифицироваться в духах Гете и Шиллера; ибо «дух» также имеет разговорное значение души умершего. Выражение «свежее дуновеиие духа» указывает, с одной стороны, на древнее родство ψυχή с ψύχος и ψυχρός, которые оба обозначают «холодный», и, с другой стороны, на изначальное значение pneuma, что просто означает «воздух в движении»; и точно так же анимус и ашима связаны с ἴχνεμος, «ветром». Немецкое слово *Geist,*

---

*Раститесльный дух *(др.-лат.).*

↑ Конец страницы 290 ↑

↓ Начало страницы 291 ↓

возможно, имеет больше общего с чем-то пенистым, шипучим или бодрящим; следовательно, не следует пренебрегать родством между словами *Gischt* (пена), *Gascht* (дрожжи), *Ghost* (призрак) и более эмоционально окрашенными *Ghastly* (ужасный) и *aghast* (в ужасе). С незапамятных времен эмоция рассматривалась как одержимость и поэтому мы до сих пор говорим о темпераментном человеке, как о таком, в которого вселился дьявол или злой дух[2]. Так же, как, согласно древнему мнению, духи или души умерших тонки, как пар или дым, так и *spiritus* алхимиков была тонкой, летучей, активной и оживленной сущностью, такой, каким, по их мнению, был спирт и всяческие субстанции арканов. На этом уровне дух включает в себя нашатырный спирт, муравьиный спирт и т. д.

Этот набор значений и оттенков значений слова «дух» усложняет для психолога задачу концептуального отграничения своего предмета, но, с другой стороны, это способствует его описанию, так как множество различных аспектов помогают формированию ясной и четкой картины данного явления. Мы занимаемся функциональным комплексом, который первоначально, на примитивном уровне, ощущался как присутствие чего-то невидимого, схожего с дыханием «присутствия». Уильям Джеймс оставил нам живое описание этого изначального явления в своей книге «Многообразие религиозного опыта». Другим широко известным примером является ветер чуда Троицы. Примитивное

мышление считает вполне естественным персонификацию невидимого присутствия в качестве привидения или демона. Души или духи умерших идентичны психической активности живых, они просто являются ее продолжением. Эта точка зрения подразумевает то, что душа является духом. Таким образом, когда в индивиде происходит нечто психическое, что он чувствует своим собственным, этим нечто является его собственный дух. Но если то, что происходит с его психикой, кажется ему странным, тогда считается, что им хочет завладеть чей-то чужой дух. В первом случае дух соответствует субъективной установке, во втором - общественному мнению, или духу времени, или же изначальному, еще

↑ Конец страницы 291 ↑

↓ Начало страницы 292 ↓

не человеческой, антропоидной диспозиции, которую мы называем *бессознательное.*

В соответствии со своей первоначальной природой (дыхание), дух всегда является активной, крылатой и подвижной сущностью, а также тем, кто оживляет, стимулирует, возбуждает, зажигает и вдохновляет. Говоря современным языком, дух есть динамический принцип, составляющий по этой самой причине классический антитезис материи - антитезис ее статичности и инертности. В основе своей - это противоречие между жизнью и смертью. Последующая дифференциация этого противоречия ведет к весьма отчетливой в настоящее время оппозиции духа природе. И хотя в сущности своей именно дух считается живым и оживляющим, природа не ощущается нами неодухотворенной и мертвой. Поэтому речь идет о христианском постулате о духе, жизнь которого настолько выше жизни природы, что в сравнении с ней последняя есть не более, чем смерть.

Это специфическое развитие человеческих представлений о духе основывается на признании того, что незримое присутствие является психическим феноменом, т. е. чьим-то *собственным* духом, что он состоит не только из всплесков жизни, но также и из формальных продуктов. Среди первых наиболее выделяются образы и нечеткие представления, заполняющие наше внутреннее поле зрения; среди последних - мышление и разум, которые организуют мир образов. Таким образом, трансцендентный дух поднимает себя над природным, естественным духом жизни и даже становится к нему в оппозицию так, словно бы последний был чисто природным. Трансцендентный дух превратился в сверхприродный и сверхмировой космический принцип порядка и как таковой получил имя «Бога», или по крайней мере стал атрибутом Единой Субстанции (как у Спинозы), или одним из ликов божества (как в христианстве).

В материализме под знаком антихристианства развитие духа получило соответствующее обратное, гилозоистское направление - *a maiori ad minus*.* Предпосылкой, лежащей в

*От большего к меньшему *(лат.).*

↑ Конец страницы 292 ↑

↓ Начало страницы 293 ↓

основе этой реакции, является исключительная уверенность в идентичности духа и психических функций, зависимость которых от мозга и обмена веществ

несомненна. Стоит только дать Единой Субстанции другое имя и назвать ее «материей», чтобы появилось суждение о духе как о таком, который полностью зависим от питания, окружающей среды и наивысшей формой которого является интеллект, или разум. Это значило, что первоначальное, пневматическое присутствие заняло свое место в физиологии человека, и поэтому такой писатель, как Клагес, смог обвинить дух как «противника души»[3]. Ибо именно в это понятие втиснулась подлинная спонтанность духа после того, как в результате он был низведен до уровня служебного атрибута материи. Но ведь должно же было сохраниться присущее духу качество быть неким *deus ex machina*,* и если не в самом духе, то в его синониме, в душе, в этой мимолетной, подобной Эолу[4], неуловимой, как бабочка, вещи.

И хотя материалистическая концепция духа не является преобладающей, она все еще сохранилась вне сферы религии в области сознательных феноменов. Дух как «субъективный дух» обозначает чисто внутрипсихическое явление, тогда как «объективный дух» является уже не универсальным духом, или Богом, а просто обозначает общую сумму интеллектуальных и культурных богатств, которые составляют наши человеческие институты и содержания наших библиотек. Дух утратил свою изначальную природу, свою автономность и спонтанность; единственное исключение составляет религиозное пространство, где, по крайней мере, в принципе нетронутым сохранился его первоначальный характер.

В этом резюме мы описали нечто, что представляется нам непосредственным психическим феноменом, отличным от других психизмов, существование которых, как наивно полагают, зависит от физических влияний. Связь между духом и физическими условиями не дана непосредственно, и поэтому она считается имматериальной в более высокой степени, чем душевные в более узком смысле явления. Последним приписы-

---

*Бог из машины (лат.).

↑ Конец страницы 293 ↑

↓ Начало страницы 294 ↓

вается не только конкретная физическая зависимость, но некоторая вещественность, что и показывают представления о тонком теле и китайская *ktiei* - душа. Рассматривая тесную связь, существующую между конкретными психическими процессами и их физическими параллелями, мы не можем до конца примириться с полной имматериальностью душевного. В противоположность этому, *consensus omnium** настаивает на имматериальности духа, хотя не все признают за ним даже субстанциональность. Однако не так-то просто увидеть, почему наша гипотетическая «материя», которая сегодня понимается совсем не так, как еще 30 лет назад, должна быть единственно реальной, а дух - нет. Хотя понятие имматериальности само по себе не исключает реальности, дилетантское мнение неизменно соотносит реальность с материальностью. Дух и материя вполне могут быть формами одного и того же трансцендентального существования. Тантристы, например, с полным правом говорят, что материя есть не что иное, как конкретизация мыслей Бога. Единственно непосредственной реальностью является психическая реальность содержаний сознания, которые, так сказать, получают ярлык духовного или материального происхождения.

Отличительными признаками духа являются: во-первых, принцип спонтанного движения и деятельности; во-вторых, стихийная способность продуцировать образы независимо от чувственного восприятия; в-третьих,

автономное и независимое манипулирование этими образами. Эти духовные свойства даются примитивному человеку извне; но по мере развития они прочно укрепляются в человеческом сознании и превращаются в подчиненную функцию, и таким образом, по-видимому, лишаются своего первоначально автономного характера. Сейчас этот характер дух сохранил только в наиболее консервативных воззрениях, а именно, в религиозных. Схождение духа в сферу человеческого сознания выражено в мифе о божественном νους'ε**, оказывающемся в темнице у φύσις***. Этот процесс,

*Общее мнение *(лат.).*
**Ум *(др.-гр.).*
***Природа *(др.-гр.).*

↑ Конец страницы 294 ↑

↓ Начало страницы 295 ↓

продолжающийся веками, возможно, является неизбежной необходимостью, и религии могли бы оказаться в довольно жалком положении, если бы поверили в возможность задержать эволюцию. Их задача, если они достаточно рассудительны, состоит не в том, чтобы препятствовать неизбежному ходу событий, а в том, чтобы направить их таким образом, чтобы душа не была фатально искалечена. Религии должны поэтому постоянно напоминать нам о происхождении и изначальных свойствах духа, чтобы человек не забыл о том, что он в себя закладывает и чем заполняет свое сознание. Не человек создал дух, а дух создал человека творческим, постоянно побуждая его, одаривая прекрасными идеями, наполняя силой, «энтузиазмом» и «вдохновением». Он насквозь пропитывает все его существо и возникает серьезнейшая опасность: человек начинает считать, что это именно он создал дух и что он *обладает* духом. В действительности же, прафеномен духа овладевает им и, представляясь в качестве добровольного объекта человеческих намерений, он сковывает свободу человека тысячами цепей точно так же, как это делает физический мир, становясь навязчивой идеей. Дух угрожает наивно мыслящему человеку инфляцией, ужасные и поучительные примеры чего дает наше время. Опасность тем более возрастает, чем больше мы интересуемся внешними объектами и чем больше мы забываем о том, что усложнение нашего отношения к природе должно идти рука об руку с соответствующим усложнением отношения к духу, так, чтобы устанавливалось необходимое равновесие. Если не компенсировать внешний объект внутренним, возникает необузданный материализм, усиленный маниакальной самонадеянностью или угасанием самостоятельности личности, что, в конце концов, соответствует идеалам тоталитарного массового государства.

Как видим, современное представление о духе плохо согласуется с христианскими воззрениями, которые приравнивают его (дух) к *summum bonum*, к* самому Богу. Несомненно, существует также представление и о злом духе. Но тем более

*Высшее благо *(лат.).*

↑ Конец страницы 295 ↑

↓ Начало страницы 296 ↓

современные представления о духе не могут быть признаны удовлетворительными, так как для нас дух не является с необходимостью злым. Мы бы скорее назвали его нравственно индифферентным или нейтральным.

Библейское «Бог есть Дух» звучит скорее как определение субстанции или как особое свойство. Но дьявол, кажется, также наделен точно такой же духовной субстанцией, хотя злой и испорченной. Изначальное тождество субстанции все еще выражается в понятии о падшем ангеле, так же, как и в близкой связи Иеговы и Сатаны в *Ветхом Завете.* Отголоском этой первобытной связи может быть «Отче наш», где мы говорим: «Не введи нас во искушение» - разве это не дело *искусителя,* то есть самого дьявола? Это подводит нас к вопросу, который до сих пор ускользал от нашего рассмотрения. Мы обратились к культурным и повседневным концепциям, которые являются продуктами сознания человека и его рефлексий, чтобы получить картину психических способов проявления «духовного» или такого фактора, как «дух». Но все же мы должны учитывать, что благодаря своей изначальной автономии[5] (в психологическом смысле ее существование несомненно) дух способен к спонтанным самопроявлениям.

2

Саморепрезентация духа в сновидениях

Психические проявления духа указывают на то, что он имеет архетипическую природу; другими словами, феномен, называемый нами духом, зависит от существования изначального автономного образа, который универсально присутствует в предсознательной структуре человеческой души. Как обычно, я впервые столкнулся с этой проблемой, исследуя сновидения моих пациентов. Меня поразило то, что комплекс отца имеет «духовный» характер в том смысле, что образ отца побуждает

↑ Конец страницы 296 ↑

↓ Начало страницы 297 ↓

к утверждениям, действиям, склонностям, взглядам и т. д., духовность которых вряд ли кто-то станет отрицать. У мужчин положительный отцовский комплекс очень часто приводит к легковерию по отношению к авторитетам и явно выраженной готовности склоняться перед всякого рода духовными догмами и ценностями; в то же время у женщин он вызывает живейшее духовное вдохновение и заинтересованность. В сновидениях именно от фигуры отца исходят решающие убеждения, запрещения и мудрые советы. Незримость этого источника часто подчеркивается тем, что он заключается просто в авторитетном голосе, выносящем окончательные суждения[6]. Поэтому это преимущественно фигура «мудрого старца», олицетворяющего духовный фактор. Иногда эта роль исполняется и «настоящим» духом, а именно, призраком умершего, реже - гротескными гномообразными фигурами или говорящими животными. Как показывает мой опыт, карликовые формы встречаются преимущественно у женщин; поэтому мне кажется вполне понятным, что в пьесе Эрнста Барлаха «Мертвый день» (1912) гномоподобная фигура *(Steissbart)* ассоциируется с матерью, точно так же, как Бэс ассоциируется с богиней-матерью из Карнака. У обоих полов дух может также принимать форму мальчика или юноши. У женщин он соотносится с т. н. «позитивным» анимусом, который обозначает возможность сознательного духовного усилия. У мужчин его смысл определить не так просто. Он может быть позитивным; в этом случае он обозначает «высшую» личность, самость или *Jilius regius*,* как его понимали алхимики[7]. Но он также может быть негативным, и тогда он обозначает детскую тень[8]. В обоих случаях мальчик

обозначает одну и ту же форму духа. Старик и мальчик гармонируют друг с другом. Эта пара занимает значительное место в алхимии в качестве символа Меркурия.

Никогда не удается установить со стопроцентной определенностью, являются ли образы сновидений положительными в моральном смысле. Нередко они двуличны, если не откровенно злонамеренны. Однако я должен подчеркнуть, что тот

---

*Царский сын *(лат.).*

↑ Конец страницы 297 ↑

↓ Начало страницы 298 ↓

грандиозный план, в соответствии с которым строится бессознательная жизнь души, находится совершенно за пределами нашего понимания, так что нам никогда неведомо, не является ли какое-либо зло необходимым для того, чтобы посредством энантиодромии совершилось добро, и не приведет ли какое-либо добро ко злу. Иногда дух добропорядочности, рекомендуемый ап. Павлом, может заключаться при самых лучших намерениях не в чем ином, как в осторожном и терпеливом ожидании того, каким образом все сложится в конце концов. Фигура «мудрого старца» может выражаться столь пластично,- и не только в снах, но и во время визионерских медитаций (или того, что мы называем «активным воображением»),- что, как это, по-видимому, бывает в Индии, она выполняет роль гуру[9]. «Мудрый старец» приходит в сны под видом волшебника, доктора, священника, учителя, профессора, деда или в образе любой другой личности, имеющей авторитет. Архетип духа в форме человека, домового или животного всегда проявляется в ситуации, когда появляется необходимость в проницательности, понимании, добром совете, решительности, умении планировать, а своих собственных ресурсов для этого не хватает. Архетип компенсирует это состояние духовного дефицита содержанием, которое восполняет пробел. Замечательным примером этого служит сон о белом и черном магах, которые пытаются справиться с духовными трудностями одного студента-теолога. Я не знаком с этим человеком, так что мое личное влияние исключено. Ему снилось, что *он стоял рядом с величественной священной фигурой белого волшебника, который тем не менее был одет в темные одежды. Волшебник только что закончил длительные рассуждения словами: «Для этот нам необходима помощь черного волшебника». После этого резко распахнулась дверь и вошел другой старец, черный волшебник, одетый в белые одежды. Он также выглядел благородно и величественно. Черный волшебник, очевидно, хотел поговорить с белым, но сомневался, стоит ли это делать в присутствии молодого человека. Белый волшебник, укапывая на молодого человека, сказал: «Говори, он невинен». И черный волшебник*

↑ Конец страницы 298 ↑

↓ Начало страницы 299 ↓

стал рассказывать странную историю о том, как он нашел *потерянные ключи от Рая, но не знает, что с ними делать. Поэтому он пришел к белому волшебнику, чтобы тот раскрыл ему секрет ключей. Он сказал ему, что король страны, в которой он живет, ищет подходящую для себя гробницу. Его подданные случайно выкопали древний саркофаг с останками девственницы.*

Король вскрыл саркофаг, выбросил оттуда кости и снова закопал саркофаг, на будущее. Но как только дневной свет коснулся костей, они превратились из девственницы в черную лошадь, которая ускакала в пустыню. Черный волшебник преследовал ее по песчаным просторам, и после многих неудач и трудностей он нашел потерянные ключи от Рая. Этим закончилась его история и, к сожалению, сновидение.

В данном случае решение молодому человеку не было преподнесено на тарелочке, как он того хотел бы; наоборот, он был поставлен лицом к лицу с проблемой, о которой я уже упоминал и перед которой нас постоянно ставит жизнь: а именно, неопределенность всех нравственных оценок, странное взаимодействие добра и зла, и неумолимая связь вины, страдания и искупления. Это верный путь к исконному религиозному опыту, но многие ли способны его распознать? Это тихий голос, доносящийся издалека. Он двусмыслен, сомнителен, темен, предвещает опасность и риск; это путь, пролегающий по лезвию бритвы, который проходят только ради Бога, не ожидая санкций и не ведая, что впереди.

3

Дух в сказках

Я бы с удовольствием предложил читателю больше современного материала сновидений, но боюсь, что индивидуальный характер снов значительно затруднит наше изложение и потребует значительно большего объема по сравнению с тем, который имеется у нас в распоряжении. Поэтому мы обратимся к фольклору, и нам не нужно будет углубляться,

↑ Конец страницы 299 ↑

↓ Начало страницы 300 ↓

вдаваться в суровые конфронтации и запутанные ситуации частных случаев, вместо этого мы сможем рассмотреть вариации духовного мотива, и нам не нужно будет учитывать более или менее уникальные особенности. В мифах и сказках, как и в сновидениях, душа повествует свою собственную историю, и взаимодействие архетипов обнаруживается в своем естественном обрамлении: «творенье, перетворенье, вечного духа вечное развлеченье»[10].

Частота, с которой духовный тип проявляется в образе старца, почти одинакова в сказках и в сновидениях[11]. Старец всегда появляется в тот момент, когда герой находится в безнадежном и отчаянном положении, из которого его спасти может только глубокое размышление или удачная мысль -другими словами, духовная функция или определенного рода внутрипсихический автоматизм. Но так как, из-за внутренних и внешних причин, герой не может с этим справиться сам, знания, необходимые для того, чтобы восполнить пробел, приходят в форме персонифицированной мысли, например, в форме проницательного и способного помочь старца. Эстонская сказка[12], например, повествует о том, как маленький мальчик-сирота, с которым очень плохо обращались, помог корове убежать и боялся возвращаться домой, зная, что его накажут. Итак, он убежал в поисках счастья. Естественно, он попал в безнадежную ситуацию, из которой не видел никакого выхода. Измученный, он уснул глубоким сном. Когда он проснулся, «ему показалось, что у него во рту находится какая-то жидкость, и он увидел маленького старого человечка,

стоящего перед ним, и уже закрывающего горлышко кувшинчика с молоком». «Дай мне еще попить»,- попросил мальчик. «На сегодня для тебя достаточно»,- ответил старичок. «Если бы моя тропинка не привела меня к тебе, это был бы твой последний сон, потому что, когда я тебя нашел, ты был полумертв». Затем старец стал расспрашивать мальчика, как его зовут и куда путь держит. Мальчик рассказал ему все, что помнил о случившемся, и то, как он был наказан вчера вечером. «Мой дорогой мальчик,- сказал человечек,- тебе не

↑ Конец страницы 300 ↑

↓ Начало страницы 301 ↓

лучше и не хуже, чем многим... Как и многие другие, чьи защитники и утешители покоятся под землей, ты никогда не сможешь вернуться обратно. И раз уж ты убежал, то тебе придется искать по свету свое счастье. У меня нет ни дома, ни жены, ни ребенка, и я больше не могу тебе помогать, но я тебе дам один хороший совет».

Маленький человек не говорил ничего такого, до чего мальчик, герой сказки, не мог бы додуматься сам. Переживая эмоциональный стресс и будучи подавленным, он должен думать по крайней мере о том, чего бы ему поесть. В такой момент ему также необходимо осмыслить свое положение. Как обычно бывает в таких ситуациях, перед его глазами опять прошла вся его жизнь, от начала до недавнего прошлого. В данном случае анамнез - это процесс, направленный на концентрацию всех ценных качеств личности в критический момент, когда призываются все духовные и физические силы, и, объединив всю свою мощь, личность бросается навстречу будущему. Никто не может в этом помочь мальчику; он должен полагаться только на себя. Нет пути назад. Осознание этого I придаст его действиям необходимую решительность. Заставляя его стать лицом к лицу с вопросом, старец избавляет его от необходимости самому принимать решения. В действительности старец является этой рефлексией и концентрацией нравственных и физических сил, происходящих в психическом пространстве вне сознания, когда сознательная мысль еще или уже невозможна. Концентрация психических сил всегда имеет й себе нечто, выглядящее магически: благодаря ей развивается необычайная выносливость, которая часто недостижима сознательными усилиями воли. Это можно увидеть экспериментально, вызывая ее с помощью гипноза: во время моих демонстраций я регулярно вводил в глубокий магический сон больную истерией, которая была слабого физического сложения; затем я укладывал ее так, чтобы затылок ее лежал на одном стуле, а пятки - на другом (при этом стулья были очень жесткими), и оставлял ее в таком положении примерно минуту. Ее пульс постепенно поднимался до 90. Один из моих

↑ Конец страницы 301 ↑

↓ Начало страницы 302 ↓

студентов, рослый молодой атлет, тщетно пытался повторить этот подвиг сознательным усилием воли. Он рухнул на половине, при этом пульс у него подскочил до 120.

Когда умный старец подвел мальчика к этой точке, он смог дать свой хороший совет, то есть ситуация уже не выглядела безнадежной. Он посоветовал ему продолжать свои странствия, всегда идти на восток, где через 7 лет он

достигнет огромной горы, которая будет означать его счастливую судьбу. Большие размеры и высота горы служат намеками на его взрослую личность[13]. Концентрация сил придает ему уверенность и поэтому является лучшим гарантом успеха[14]. Отныне у него не будет недостатка ни в чем. «Возьми мою суму и кувшинчик,- сказал старик,- благодаря им каждый день ты будешь сыт». Он также протянул ему лист репейника, который при необходимости мог превращаться в лодку и плыть по воде.

Часто в сказках старец задает вопросы типа: кто? почему? откуда? куда?[15] - для того, чтобы вызвать саморефлексию и мобилизовать моральные силы, а еще чаще он дает необходимый магический талисман[16] - неожиданное и невероятное средство для достижения успеха, являющееся (как в хорошем, так и в плохом) одной из особенностей целостной личности. Но вмешательство старика - спонтанная объективация архетипа - оказывается жизненно необходимым, так как сознание само по себе уже не в состоянии подвести личность к той точке, где ей будет дана эта необычайная мощь. Поэтому не только в сказках, но и в жизни вообще необходимо объективное вмешательство архетипа, который согласовывает чисто аффективные реакции с цепочкой внутренних столкновений и осознаний. Это приводит к возникновению вопросов: кто? где? как? почему? - и таким способом дается знание непосредственной ситуации, а также и ближайшей цели. Результатом становится озарение и распутывание фатальных конфликтов, которое часто имеет характер определенно магический - переживание, небезызвестное психотерапевтам.

↑ Конец страницы 302 ↑

↓ Начало страницы 303 ↓

Тенденция старца будить мышление также имеет форму убеждения людей в необходимости «отложить решение до следующего утра». Так, он говорит девочке, которая ищет своих потерянных братьев: «Ложись, утро вечера мудренее»[17]. Он помогает герою пройти через трудную ситуацию, в которую тот попал по своей вине, или, по крайней мере, помогает ему добыть такие сведения, которые пригодятся герою в его странствиях. Он помогает общаться с животными, особенно с птицами. Старый отшельник говорит принцу, ушедшему искать небесное царство: «Я живу здесь уже 300 лет, но никто до сих пор не спрашивал меня о небесном царстве. Я не знаю, что тебе ответить, но здесь, на втором этаже этого дома, живут разные птицы, они и помогут тебе»[18]. Старик знает, какая дорога ведет к цели и показывает ее герою[19].

Он предупреждает о подстерегающих опасностях и снабжает средствами, необходимыми для того, чтобы встретить их во всеоружии. Например, он сообщает мальчику, который идет за серебряной водой, что колодец охраняет лев, который вводит в заблуждение тем, что умеет спать с открытыми глазами, а наблюдать - с закрытыми[20]; он советует юноше, едущему к волшебному фонтану за целительным лекарством для короля, черпать воду только на скаку, потому что ведьмы, подстерегающие у колодца, арканят каждого, кто приходит к нему[21]. Он поручает принцессе, чей возлюбленный был превращен в оборотня, развести огонь и поставить над ним котел со смолой. А затем она должна погрузить в кипящую смолу ее любимую белую лилию, а когда придет оборотень, она должна вылить всю смолу из котла ему на голову, и это освободит ее возлюбленного от чар[22]. Иногда старик бывает довольно критичным, как в кавказской сказке о самом младшем принце, который хотел построить для своего отца такую церковь, чтобы в ней не было ни единого изъяна, и таким образом унаследовать королевство.

Когда он построил церковь, никто не смог обнаружить ни единого изъяна, и только старик, что проходил мимо, заметил: «Ты действительно построил прекрасную церковь! Жаль только, что главная стена у нее немного крива».

↑ Конец страницы 303 ↑

↓ Начало страницы 304 ↓

Принц разрушил эту церковь и построил новую, но и здесь старик нашел какой-то изъян; так же было и в третий раз[23].

Таким образом, с одной стороны, старик представляет знание, размышление, проницательность, мудрость, сообразительность и интуицию, а с другой стороны - такие нравственные качества, как добрая воля и готовность помочь, что делает его «духовный» характер достаточно очевидным. Так как архетип является автономным содержанием бессознательного, то сказка, которая обычно его конкретизирует, может привести к появлению старца во сне, точно так же, как это случается в современных снах. В балканской сказке старец является к подавленному герою во сне и дает ему добрый совет относительно того, как справиться с возложенным на него непосильным заданием[24]. Его отношение с бессознательным хорошо выражено в одной русской сказке, где он называется «лешим». Как только крестьянин устало сел на пенек, из под него выполз маленький человечек, «весь сморщенный, с зеленой бородкой до колен». «Кто ты?»,- спросил крестьянин. «Я - леший Ох»,- ответил человечек. Крестьянин отдал ему в услужение своего распутного сына, и леший отвел молодого человека в подземный мир, в маленький и зеленый домик. «В домике все было зеленым; стены и лавки были зелеными, жена Оха и его дети были зелеными..., и маленькие русалки, которые его ожидали, были зелеными, как лист». Даже пища была зеленой. Леший выступает здесь как растительное или древесное божество, которое главенствует в лесах, а через русалок связано и с водой, что ясно показывает его связь с бессознательным, ибо последнее часто выражается посредством символов леса и воды.

Равным образом связь с бессознательным существует и когда старик появляется в образе гнома. В сказке о принцессе, которая искала своего возлюбленного, говорится: «Пришла ночь, а с ней и тьма, а принцесса все сидела на том же месте и плакала. Так она и сидела в растерянности, да вдруг услышала, как кто-то обратился к ней: «Добрый вечер, прекрасная девушка. Почему ты здесь сидишь одна и грустишь?» Сму-

↑ Конец страницы 304 ↑

↓ Начало страницы 305 ↓

тившись, она поспешно вскочила. Но когда она огляделась, то увидела всего лишь крошечного старичка, стоящего около нее; он выглядел очень простым и добрым. В швейцарской сказке крестьянский сын, который хотел принести дочери короля корзину яблок, встречается с маленьким железным человечком, который спросил его, что он несет в корзине («es chlis isigs Manndli, das frogt-ne, was er do i dem Chratte haig?»). В другом фрагменте «Manndli» был одет в «es isigs Chlaidli an» (железные одежды). «Isig» предположительно обозначает «eisern» (железный), что более вероятно, чем «eisig» (ледяной). В последнем случае было бы «es Chlaidli vo Is» (одежды из льда)'. Действительно, встречаются маленькие ледяные и маленькие металлические человечки; более того, в современных снах

я встречал даже черного железного человечка, который появлялся в критические моменты, точно так же, как и в этой сказке о крестьянине, который хотел жениться на принцессе. Мудрый старец появлялся несколько раз в ряде современных видений: в одном случае он был нормального роста и находился на самом дне кратера, окруженного высокими скалами; в другом случае это была крошечная фигурка на самой вершине горы, огражденной низкой каменной оградой. Этот же мотив находим в сказке Гете о маленькой принцессе, которая жила в шкатулке[26]. Здесь также в связи с этим можно упомянуть об Антропарионе, маленьком свинцовом человечке из видений Зосимы[27], как и о металлических человечках, которые живут в шахтах, лукавых дактилях древности, гомункулах алхимиков, домовых, злых гномах и т. д. Насколько «реальны» эти представления, мне стало понятно после несчастного случая в горах: после катастрофы у двух альпинистов было коллективное видение: при дневном свете человек в капюшоне выкарабкался из глубокой трещины в леднике на ледяную поверхность и прошелся вдоль ледника, повергая в настоящую панику двух наблюдавших за ним. Я часто сталкивался с мотивами, которые склонили меня к мысли о том, что бессознательное должно быть миром бесконечно малого. Эта мысль является рациональным следствием смутного чувст-

↑ Конец страницы 305 ↑

↓ Начало страницы 306 ↓

ва, что во всех видениях мы имеем дело с чем-то внутрипсихическим; и следовательно, для того, чтобы поместиться в голове, вещь должна быть бесконечно малой. Я не сторонник всяких «рациональных» догадок, хотя я бы не сказал, что все они несущественны. Более вероятным мне кажется, что это любовь к преуменьшению, с одной стороны, и к преувеличению (гиганты и т. д.) - с другой, связана со странной неопределенностью пространственных и временных отношений в бессознательном[28]. Человеческое чувство пропорции, его рациональное представление о большом и малом очень антропоморфно, оно теряет свою значимость не только в сфере физических явлений, но также и в тех частях коллективного бессознательного, которые находятся за пределами специфически человеческого. Атман «меньше малого и больше большого», он ростом «с пальчик», но «покрывает мир на высоте двух ладоней». О кабирах Гете говорит «малы, да удалы». Так же и архетип мудрого старика: очень мал, почти незаметен, однако он обладает роковой силой, и это можно увидеть при основательном исследовании этих вещей. Это общая особенность для архетипов и для атомного мира, как явствует из следующего: чем глубже исследователь погружается во вселенную микрофизики, тем более опустошительными становятся сокрытые там взрывные силы. То, что самое малое может привести к грандиозным последствиям, стало предельно ясно не только в физике, но также и в области психологических исследований. Как часто в критические моменты жизни все повисает на волоске!

В некоторых древних сказках свойство нашего архетипа, связанное с озарением, выражено тем, что старик приравнивается к солнцу. Он приносит с собой тлеющую головешку, которую использует для того, чтобы испечь тыкву. Покушав, он опять забирает огонь, и это заставляет людей выкрасть огонь у старика[29]. В одной сказке североамериканских индейцев старик выступает в образе лекаря-колдуна, владеющего огнем Огненный аспект имеет также и дух, как мы знаем из язык Ветхого Завета и из рассказа о Троицыном чуде.

↑ Конец страницы 306 ↑

↓ Начало страницы 307 ↓

Кроме ума, мудрости и проницательности, старик, как мы уже упоминали, примечателен своими нравственными качествами; более того, он еще проверяет нравственные качества других, и в зависимости от этого раздает подарки. Поучительный пример этому находим в одной эстонской сказке о падчерице и родной дочке. Падчерица - сирота, послушная и исполнительная. Сказка начинается с того, что ее прялка упала в колодец. Она прыгает за ней, однако не тонет, а попадает в волшебную страну, где, продолжая поиски, она встречает корову, барана и яблоню и выполняет их желания. Затем она подходит к бане, около которой сидит грязный старик; он хочет, чтобы она помогла ему помыться. Происходит следующий разговор:

«Милая девушка, помой меня, мне так неприятно быть таким грязным!» «Чем же мне растопить печку?» «Собери деревянные колышки, вороний помет и разведи огонь». Но она приносит дрова и спрашивает: «Где мне взять воду для купания?» «Под сараем стоит белая кобыла. Пусть она помочится в кадку». Но она приносит чистой воды и спрашивает: «Чем мне разжечь огонь для купания?» «Отрежь хвост белой лошади и разожги им огонь». Но она делает спички из березовых веточек и спрашивает: «Где мне взять мыло?» «Возьми кусочек пемзы и помой меня нею». Но она приносит мыло из деревни и моет им старика.

В награду он дарит ей корзину, полную золота и драгоценных камней. Дочь хозяйки дома, конечно, завидует падчерице и бросает свою прялку в колодец, где, впрочем, быстро ее находит. Тем не менее она не останавливается, но делает все неправильно, не так, как делала падчерица, и награду получает соответственную. Частота этого мотива делает дальнейшие примеры излишними.

Свойственные фигуре старика превосходство и функция помощи рождают искушение связать его каким-либо образом с Богом. Немецкая сказка о солдате и черной принцессе" повествует о том, как принцесса, на которую было наложено заклятье, каждую ночь выбиралась из железного гроба и по-

↑ Конец страницы 307 ↑

↓ Начало страницы 308 ↓

жирала солдата, караулившего ее гробницу. Один солдат, когда пришла его очередь, попытался убежать. В тот же вечер он ускользнул со службы и, пробравшись через поля и горы, попал на прекрасный луг. Вдруг перед ним появился маленький человечек с длинной седой бородой; это был не кто иной, как сам Господь Бог, который больше не мог смотреть на ночные проделки дьявола. «Куда путь держишь? - спросил седой человечек. - Можно и мне с тобой?» Маленький человечек выглядел так дружелюбно, что солдат рассказал ему о своем побеге. Затем, как всегда, последовал добрый совет. В этой сказке старик приравнивается к Богу с той же наивностью, с какой английский алхимик сэр Джордж Рипли[32] называет «старого короля» *«antiquus dierum** - «Ветхим днями».

Все архетипы имеют как позитивную, благоприятную, светлую сторону, которая указывает вверх, так и ту, которая указывает вниз - частично негативную и неблагоприятную, частично хтоническую, но в остальном просто нейтральную. В этом отношении архетип духа не исключение. Даже форма гнома предполагает своего рода ограничение и наводит на мысль о натуралистическом растительном божестве, являющемся из преисподней. В одной балканской сказке старик

остается без глаза. Его выбил Вилы, крылатый демон, а герой должен вернуть глаз владельцу. Старик поэтому частично теряет зрение - т. е. проницательность и сведущесть,- что на руку демоническому миру тьмы; этот недостаток напоминает о судьбе Осириса, который потерял глаз при взгляде на черную свинью (его порочного брата Сета), или о Вотане, пожертвовавшем глаз для родника Мимира. В нашей сказке животное, на котором едет старик,- коза,- является признаком того, что он сам имеет темную сторону. В одной сибирской сказке это однорогий, однорукий и одноглазый седобородый старик, который пробуждает мертвого человека с помощью железной трости. Затем, по ходу сказки, последний, несколько раз возвращаемый стариком к жизни, по ошибке убивает своего спасителя, и это лишает его доброй судьбы. Сказка называется «Однобокий старик», и, по сути, его недостаток показывает,

↑ Конец страницы 308 ↑

↓ Начало страницы 309 ↓

что он состоит только из одной половины. Другая половина невидима, но появляется в образе убийцы, которому нужна жизнь героя. В конце концов герою удается уничтожить своего постоянного убийцу, но в борьбе он также убивает и однобокого старика; таким образом ясно проявляется тождество двух жертв. Так, старик есть также и своя же противоположность, он приносит жизнь и приводит к смерти - «ad utrumque peritus» (умудрен и в том, и в другом), как сказано у Гермеса[33].

При данных обстоятельствах, когда бы ни появлялся «простой» и «добрый» старик, по разным причинам целесообразно тщательно изучать контекст. Например, в первой упомянутой нами эстонской сказке о потерявшем корову мальчике-наймите можно заподозрить, что услужливый старик, который оказывается на нужном месте так своевременно, заранее тайком прячет корову, чтобы дать своему protegé замечательный повод убежать. Это вполне возможно, так как повседневный опыт показывает, что высшее, хотя и подсознательное, предвидение судьбы может подстраивать всякого рода неприятные ситуации с единственной целью направить нашего простака по тому пути, по которому он должен идти, но которого из-за своей беспросветной тупости он сам никогда бы не нашел. Если бы наш сирота догадался, что именно благодаря старику его корова исчезла, как по волшебству, тот бы ему показался злым троллем или дьяволом. Действительно, старик имеет и *порочную* сторону, так же, как и первобытный знахарь, который и лечил, и помогал, и одновременно был грозным изобретателем ядов. Само слово «φάρμακον» обозначает и «яд» и «противоядие», ведь яд фактически может быть и тем и другим.

Таким образом, старик имеет двойную натуру эльфа (вспомните крайне поучительную фигуру Мерлина). В одних своих проявлениях это воплощение доброго, в других - злого. Затем это опять жестокий волшебник, который из чистого эгоизма творит зло ради него самого. В одной сибирской сказке он появляется в виде злого духа «и на голове у него два озера, где плавают две утки». Он питается человечиной. В сказке говорится о том, как герой и его товарищи уходят на праздник

↑ Конец страницы 309 ↑

↓ Начало страницы 310 ↓

в соседнюю деревню и оставляют дома своих собак. И эти последние, действуя по принципу «кошка из дома - мышкам воля», также устраивают себе праздник, который заканчивается тем, что они набрасываются на мясные запасы. Люди возвращаются домой и устраивают погоню за убежавшими в глушь собаками. Тогда творец говорит Эмемкуту (герою сказки): «Пойди вместе с женой и поищи собак». Но тот попадает в сильную метель и вынужден искать кров в домике у злого духа. Затем следует известный мотив одураченного черта. «Творец» - это отец Эмемкута, а отца Творца зовут «Самосотворенный» потому, что он сам себя сотворил. Хотя нигде не говорится, что старик с двумя озерами на голове завлек героя и его жену в домик, чтобы утолить голод, можно предположить, что какой-то, должно быть, особый дух вселился в собак, заставил их отмечать праздник так, как люди, а после - что противно их природе - убежать, из-за чего Эмемкут должен идти их искать; и что потом герой попал в метель, для того чтобы оказаться в руках злого старика. Тот факт, что Творец, сын Самосотворенного, был причастен к этому, приводит к запутанной проблеме, решение которой мы предоставляем сибирским богословам.

В одной балканской сказке старик дает бездетной царице яблоко, съев которое, она становится беременной и рожает сына; как было заранее условлено, старик становится его крестным отцом. Мальчик, однако, вырастает в противного маленького хулигана, который колотит детей и изводит скот. До десяти лет у него не было имени. Затем появляется старик, вонзает нож ему в ногу и называет его «Принц-Нож». Мальчик захотел отправиться навстречу приключениям, и его отец, после длительных сомнений, отпускает его. Нож в ноге имеет для него жизненно важное значение: если он сам его вытащит, то останется жить, если это сделает кто-либо другой - он умрет. В конце нож приводит его к гибели, так как старая ведьма вытаскивает нож, когда герой спит. Он умирает, но друзья возвращают его к жизни[34]. Здесь старик выступает в

↑ Конец страницы 310 ↑

↓ Начало страницы 311 ↓

качестве помощника, но при этом также измышляет опасную судьбу, которая легко могла обернуться во зло. Зло ярко проявилось в жестоком характере мальчика.

В другой балканской сказке находим еще один вариант нашего мотива: король ищет свою сестру, похищенную неизвестным. Поиски приводят его к избушке старухи, которая советует ему оставить эту затею. Но одно дерево, увешанное плодами, все время отступает перед ним, уводя от избушки. Когда же дерево останавливается, с его веток спускается старик. Он угощает короля и забирает его в свой замок, где живет сестра короля, ставшая женой старика. Она рассказала своему брату, что старик - это злой дух, который убьет короля. Через три дня король бесследно исчез. После этого к поискам приступает его младший брат, он убивает злого духа в обличий дракона. Таким образом, красивый юноша освобождается от чар и немедленно женится на сестре. Старик, сначала явившийся в виде дерева, очевидно, связан с сестрой. Он - убийца. В приведенном эпизоде он обвинен в том, что заколдовал целый город, сделав его «железным», т. е. неподвижным, жестким и закрытым[35]. Он держит в плену сестру короля и не дает ей вернуться к родным. Это позволяет заключить, что сестра *одержима анимусом.* Поэтому старика следует рассматривать, как ее анимус. Однако путь, которым король попал в это владение, и способ, которым он ищет свою сестру, наводят нас на мысль, что для своего брата она имеет значение

анимы. Роковой архетип старика, таким образом, сначала завладел ани-мой короля,- другими словами, лишил его архетипа жизни, олицетворяемого анимои,- и заставил его искать потерянные чары, «труднодостижимое сокровище», делая его таким образом мифологическим героем, высшей личностью, выражением собственной самости. При этом старик исполняет роль злодея и должен быть насильно устранен - но лишь с тем, чтобы появиться в конце в образе мужа сестры - анимы, или точнее, небесного жениха, которая празднует священный инцест, символизирующий союз противоположностей. Эта явная энантио-

↑ Конец страницы 311 ↑

↓ Начало страницы 312 ↓

дромия - очень распространенное явление; она обозначает не только омоложение и трансформацию старика, но и намекает на тайную внутреннюю связь добра со злом, и наоборот.

Итак, в этой сказке мы видим архетип старика в облике злодея, погруженный в перипетии и превращения процесса индивидуации, имеющего многозначительное завершение в виде *fueros gamos**. В русской сказке о лешем, наоборот, он вначале доброжелателен и готов помочь, но потом не разрешает своему наймиту уйти; главные события сказки связаны с повторяющимися попытками мальчика вырваться из когтей колдуна. Место поисков заступает побег, который тем не менее приводит к завоеванию той же награды, что и храброе приключение -в конце герой женится на дочери короля. Колдун вынужден смириться с ролью побежденного.

4

Териоморфная символика духа в сказках

Описание архетипа не будет полным без упоминания одной особой формы его проявления, а именно - его животной формы. Она относится к териоморфизму богов и демонов имеет тот же психологический смысл. Форма животного показывает, что интересующие нас содержания и функции все еще находятся во внечеловеческой сфере, т. е. по ту сторону человеческого сознания, и соответственно делятся на демоническое, сверхчеловеческое, с одной стороны, и грубое, недочеловеческое - с другой. Следует помнить, однако, что это деление действительно только в сфере сознательного, где оно служит необходимым условием мышления. Логика говорит *tertium поп datur***, что означает «мы не можем помыслить противоположности в их единстве». Другими словами, в то время как ликвидация упрямой антиномии может быть для

---

*Священный брак *(др.-гр.)*.

**Третьего не дано *(лат.)*.

↑ Конец страницы 312 ↑

↓ Начало страницы 313 ↓

нас не более чем постулатом, это отнюдь не так для бессознательного, все без исключения содержания которого парадоксальны или антиномичны по своей природе, в том числе и категория бытия. Если кто-либо несведущий в психологии

бессознательного захочет приобрести действительные знания по этому вопросу, я бы мог порекомендовать обратиться к христианской мистике или индийской философии, где можно найти наиболее ясную разработку антиномий бессознательного.

Хотя до сих пор старик выглядел и вел себя более или менее подобно человеческому существу, его колдовские способности и духовное превосходство наводят на мысль, что и в добре, и в зле он находится либо вне, либо выше или ниже человеческого уровня. Его животная сторона не предполагает никакой девальвации ни по отношению к примитивному, ни по отношению к бессознательному, так как в некоторых аспектах животное превосходит человеческое. Оно еще не наталкивалось на сознательное, не противопоставляло свободное в своем волеизъявлении Я той силе, благодаря которой оно живет. Будь оно сознательным, оно было бы более нравственно, чем человек. Глубокое учение сокрыто в легенде о грехопадении: это выражение смутного предчувствия, что освобождение Я-сознания было делом Люцифера. История человека с самого начала была конфликтом между чувством неполноценности и надменностью. Мудрость ищет золотую середину и платит за свою смелость сомнительным родством с демоном и зверем; таким образом, она открыта для ложного морального истолкования.

В сказках мы снова и снова сталкиваемся с животными-помощниками. Они действуют как люди, разговаривают человеческим языком и обнаруживают проницательность и знание, недоступные человеку. Исходя из этого, мы можем говорить о том, что архетип духа находит свое выражение в облике животного. В одной немецкой сказке[36] говорится о том, как юноша, разыскивающий свою исчезнувшую принцессу, встречает на пути волка, и тот говорит ему: «Не бойся! Скажи мне, куда путь держишь?» Юноша рассказывает ему, что с

↑ Конец страницы 313 ↑

↓ Начало страницы 314 ↓

ним случилось, и волк дает ему волшебный дар - шерстинки из своей шкуры, с помощью которых юноша сможет призвать его на помощь. Это интермеццо разворачивается точно так же, как если бы это была встреча со стариком-помощником. В этой же сказке проявляется и злая сторона архетипа. Для большей ясности я кратко изложу содержание сказки.

Однажды в лесу юноша пас свиней и обнаружил огромное дерево, ветви которого скрывались за тучами. «Что можно увидеть,- сказал он сам себе,- если залезть на верхушку этого дерева?» Целый день он карабкался по дереву, но даже не добрался до веток. На следующий день он продолжил взбираться и к полудню добрался до листвы. Только к вечеру он дошел до деревушки, расположившейся на ветвях дерева. Крестьяне, жившие там, накормили юношу и дали кров на ночь. На следующее утро он стал карабкаться дальше. К полудню он добрался до замка, где жила девушка. Здесь он обнаружил, что дальше лезть нельзя. Девушка оказалась дочерью короля, похищенной злым волшебником. Юноша остается с принцессой, ему разрешено ходить по всем комнатам замка, кроме одной, куда принцесса запрещала ему входить. Но любопытство взяло верх. Он открывает дверь и видит там ворона, пригвожденного к стене тремя гвоздями. Один гвоздь проходит сквозь его шею, два других - сквозь крылья. Ворон просит пить, и юноша, поддавшись жалости, дает ему воды. С каждым глотком выпадает по одному гвоздю, и освободившись, ворон улетает в окно. Узнав это, принцесса очень испугалась: «Это был дьявол, околдовавший меня!

Скоро он опять меня заберет!» И действительно, в одно прекрасное утро она исчезла.

Юноша отправляется на поиски и, как уже было сказано выше, встречается с волком. Он также встречает медведя и льва, и те тоже дарят ему свои шерстинки. Кроме этого, лев сообщает ему, что принцесса спрятана в охотничьем домике, расположенном неподалеку. Юноша находит домик и принцессу, но побег оказывается невозможным, так как у охотника есть трехногая белая лошадь, которая обо всем знает и обя-

↑ Конец страницы 314 ↑

↓ Начало страницы 315 ↓

зательно предупредит хозяина. Несмотря на это, юноша пытается убежать вместе с девушкой, но напрасно. Охотник догоняет их, но поскольку юноша спас ему жизнь, когда тот был вороном, отпускает его, а девушку опять забирает с собой. Когда охотник уходит в лес, юноша снова подбирается к домику и уговаривает принцессу разузнать у охотника, где он добыл свою умную белую лошадь. Ей это удалось, и юноша, спрятавшийся под кроватью, узнает, что примерно в часе езды от охотничьего домика находится избушка ведьмы, которая выращивает волшебных лошадей. Кто сможет охранять жеребят в течение трех дней, может выбрать себе в награду лошадь. Раньше, рассказывал охотник, она еще давала в придачу и двенадцать ягнят, чтобы утолить голод двенадцати волков, живших в лесу недалеко от усадьбы (чтобы они не нападали); но ему она ягнят не дала. Волки преследовали его всю дорогу, и когда он уже пересекал границу ее владений, они отхватили-таки одно копыто у его лошади. Поэтому у нее только три ноги.

Юноша поспешил на поиски ведьмы, и они договорились, что за службу она даст ему не только лошадь, но и 12 ягнят Неожиданно она приказала жеребятам бежать, а юноше дала водку, чтобы усыпить его. Он выпил, уснул, и жеребята разбежались. В первый день он поймал их с помощью волка, во второй день - с помощью медведя, в третий - с помощью льва. Теперь он мог идти выбирать себе лошадь. Маленькая дочь ведьмы показала ему, на какой лошади ездит ее мама. Это была самая лучшая лошадь, и она тоже была белой. Едва только он вывел ее из стойла, как ведьма проколола ей все четыре копыта и высосала мозг из костей. Из этого она спекла лепешку и дала ее юноше в дорогу. Лошадь смертельно ослабла, но юноша кормил ее лепешкой, и к ней постепенно возвращалась ее былая сила. Юноша раздал 12-ти волкам 12 ягнят и вышел из лесу невредимым. Затем он забрал принцессу и уехал. Но трехногая лошадь сообщила об этом хозяину, и они пустились в погоню; скоро они догнали беглецов, потому что четырехногая лошадь отказалась бежать галопом. Когда охот-

↑ Конец страницы 315 ↑

↓ Начало страницы 316 ↓

ник приблизился, четырехногая лошадь крикнула: «Сестрица, сбрось его!» Колдун упал, и лошади затоптали его. Юноша посадил принцессу на трехногую лошадь, и они поехали в королевство ее отца; там они поженились. Четырехногая лошадь просила юношу отрубить голову ей и другой лошади, иначе они принесут ему несчастье. Он сделал это, и лошади превратились в прекрасного принца и необычайно красивую принцессу, и они отправились «в свое королевство». Много

времени тому назад они были превращены в лошадей охотником.

Помимо териоморфной символики духа, в этой сказке особенно следует отметить то, что функции знания и интуиции предоставлены ездовым животным. Это то же самое, что сказать, будто дух может быть чьей-либо собственностью. Трехногая белая лошадь - это собственность демонического охотника, четырехногая - ведьмы. Дух здесь выступает частично как функция, которая подобно любому другому объекту (лошади) может менять своего владельца, и частично как автономный субъект (колдун как владелец лошади). Забирая у ведьмы четырехногую лошадь, юноша высвобождает дух или особого рода мышление из объятий бессознательного. Здесь, как и где бы то ни было, ведьма обозначает *mater nalura*,* или первозданное «матриархальное» состояние бессознательного, указывающее на такую психическую конституцию, которой бессознательному противостоит всего лишь слабое зависимое сознание, четырехногая лошадь выявляет свое пре восходство над трехногой, так как может ей приказывать. Четыре - это символ целостности, а целостность играет значительную роль в мире образов бессознательного[37]; победа четырехногого существа над трехногим вовсе не является неожиданностью. Каково значение противопоставления трех четырем, и вообще, что означает число три в сравнении с целостностью? В алхимии данная проблема называется *аксиомой Марии;* она пронизывает всю философию алхимии на протяжении тысячи лет и снова возникает в «Фаусте» в сцене с Кабиром. Ее самая ранняя литературная версия дана во

---

*Мать природа *(лат.).*

↑ Конец страницы 316 ↑

↓ Начало страницы 317 ↓

вступительных словах платоновского «Тимея»[38], о чем напоминает и Гете. В алхимии мы можем ясно увидеть, что святая Троица имеет своего побратима в низшей хтонической триаде (подобной дантовскому трехглавому чудовищу). Это говорит о принципе, который своей символикой проявляет родство со злом, хотя это совсем не значит, что он выражает только зло. Все указывает на то, что зло или близкая ему символика принадлежит к группе фигур, выражающих темный, ночной, низший хтонический элемент. В этой символике низшее заменяет высшее, т. е. имеет место обратное соотношение[39]; то есть она была задумана как триада. Три, будучи мужским числом, логически соотносится со злым охотником, которого алхимики отнесли бы к низшей триаде. Четыре, женское число, приписано старухе. Обе лошади - волшебные животные, говорящие и знающие; они представляют бессознательный дух, который в одном случае подчинен злому волшебнику, в другом - старой ведьме.

Между числами «три» и «четыре» существует первичная оппозиция мужского и женского, но при этом четверичность является символом целостности, а троичность таковой не является. Последняя, в соответствии с алхимией, обозначает полярность, ибо одна триада всегда предполагает наличие другой: высокое предполагает низкое, свет - тьму, добро -зло. Выражаясь в энергетических терминах, полярность обозначает потенциал; а там, где есть потенциал, существует и возможность целого потока событий, так как противоположности стремятся к сбалансированности. Если представить себе четверичность в виде квадрата, поделенного по диагонали на две половины, то получим два треугольника с вершинами, направленными в противоположные стороны. Говоря метафорически, целостность, символизируемую числом четыре,

можно разделить на две равные половины и получить две противоположные триады. Эта простая рефлексия показывает, как «три» может быть выведено из «четырех»; таким же образом охотник объясняет, что его лошадь из четырехногой стала трехногой из-за того, что одно ее копыто было оторвано 12-ю

↑ Конец страницы 317 ↑

↓ Начало страницы 318 ↓

волками. Она стала трехногой вследствие несчастного случая, который, однако, происходил в тот самый момент, когда лошадь покидала пределы темной матери. Говоря языком психологии, когда бессознательная целостность становится очевидной, т.е. покидает бессознательное и переходит в сферу сознания, одно из четырех остается позади, прочно удерживаемое *horror vacui** бессознательного. Таким образом возникает триада, которая, как мы знаем (не из сказки, а из истории символики), создает соответствующую противоположную себе триаду[40], другими словами, назревает конфликт. Здесь мы можем спросить вместе с Сократом: «Один, два, три - а где же четвертый из тех, что вчера были нашими гостями, любезный Тимей, а сегодня взялись нам устраивать трапезу?»[41]. Он остался во владениях темной матери, схваченный волчьей жадностью бессознательного, которое не хочет ничего выпускать из своего магического круга; спастись можно, только пожертвовав чем-то. Охотник (или старый волшебник) и ведьма относятся к негативным родительским образам магического мира бессознательного. Охотник впервые появляется в сказке как черный ворон. Он похищает принцессу и прячет ее взаперти. Она описывает его как «дьявола». Но вызывает удивление то, что он сам заперт в запретной комнате дворца и пригвожден к стене тремя гвоздями, словно бы *распят.* Он заключен в свою же собственную тюрьму, как все тюремщики, и связан, как все колдуны. Тюрьмой для них обоих служит волшебный замок на вершине гигантского дерева; возможно, это мировое древо. Принцесса принадлежит к высшему миру света, что около солнца. Сидя на вершине дуба, она находится в неволе; она являет собой что-то вроде *anima mundi***, которая отдала себя силам тьмы. Однако взятие в плен не принесло последним ничего хорошего, так как захватчик распят, и к тому же тремя гвоздями. Распятие, по-видимому, выражает состояние мучительного рабства, являющегося наказанием за безрассудство, достаточное для того чтобы выйти, как Прометей, на орбиту противоположного

---

*Ужас пустоты *(лат.).*
**Душа мира *(лит.)*

↑ Конец страницы 318 ↑

↓ Начало страницы 319 ↓

принципа. Это как раз то, что сделал ворон, тождественный охотнику, когда выкрал драгоценную душу из высшего мира света; в наказание он был пригвожден к стене в этом высшем мире. Понятно, что это обратная рефлексия изначального христианского образа. Спаситель, высвободивший душу человечества из владений царя этого мира, распят на кресте; также и вор-ворон пригвожден к стене на небесных ветвях мирового древа за свое самонадеянное вмешательство. В нашей сказке специальным инструментом колдовства является триада гвоздей. Кто именно лишил ворона свободы, в сказке не сказано, но похоже на то, что заколдован он был кем-то триединым[42].

Наш юный герой взобрался на мировое древо и вошел в волшебный замок, чтобы освободить принцессу; ему разрешено ходить по всем комнатам дворца, кроме одной - той, где спрятан ворон. Как в раю, где только с одного дерева запрещено срывать плоды, так и здесь, есть только одна комната, куда нельзя входить; естественно, что этот запрет очень скоро нарушается. Ничто нас так не привлекает, как запрет. Это лучший способ спровоцировать непослушание. Очевидно, здесь существует какая-то специально подготовленная секретная схема для *освобождения не столько принцессы, сколько ворона.* Как только герой бросает на него взгляд, ворон начинает жалобно плакать и жаловаться на жажду[43], и молодой человек, движимый состраданием, утоляет его жажду не иссопом и чернильным орешком, а живой водой; когда все три гвоздя выпали, ворон улетел через открытое окно. Таким образом, злой дух снова обретает свободу, превращается в охотника, выкрадывает принцессу во второй раз, но на этот раз он прячет ее на земле в охотничьем домике. Тайный замысел частично раскрыт: принцесса должна быть перенесена из высшего мира в мир людей, что, очевидно, невозможно без помощи злого духа и человеческого непослушания.

Однако в человеческом мире охотник за душами снова становится хозяином принцессы, поэтому герой снова должен вмешиваться, и в конце концов, как мы видели, он выкрадывает

↑ Конец страницы 319 ↑

↓ Начало страницы 320 ↓

у ведьмы четырехногую лошадь и разбивает трехногие чары волшебника. Сначала ворон был прикован именно с помощью триады; и также триадой представлена и сила злого духа. Это две троичности имеют противоположную направленность.

Обратимся теперь к совсем другой сфере, сфере психологического опыта: мы знаем, что три из четырех функций сознания могут быть дифференцированными, в то время как оставшаяся связана с матрицей, с бессознательным и известна как «низшая» функция. Это ахиллесова пята даже наиболее героического сознания: сильный человек в каком-то месте уязвим, умный - глуп, хороший - порочен и наоборот. В нашей сказке троичность показана как искаженное число «четыре». Если к трем ногам добавить еще одну, мы получим целое. Загадочная аксиома Марии гласит: «...из Третьего получаем Единое как Четвертое» (εк тоυ тρίтоυ то εν τέταρτоν), что, возможно, обозначает, что когда третье производит четвертое, оно одновременно производит и единство. Утраченный компонент, который захватили принадлежащие Великой Матери волки, в действительности являет собой только четверть, но вместе с другими тремя образует целое, которое устраняет деление и конфликт.

Но каким образом четверть, как свидетельствует символика, является в то же время и троичностью? Здесь символика нашей сказки оставляет нас наедине с этой проблемой, и мы вынуждены прибегнуть к фактам психологии. Выше я уже говорил о том, что три функции могут быть дифференцированными, и только одна остается под чарами бессознательного. Это утверждение следует конкретизировать. Эмпирическим фактом является то, что только одну функцию можно более или менее успешно дифференцировать; в этом отношении она известна как высшая, или основная функция; в единстве с экстраверсией или интроверсией она конституирует тип сознательной установки. У данной функции есть ассоциированные с ней одна или две частично дифференцированные вспомогательные функции, последние вряд ли когда-либо смогут достичь степени

дифференциации главной функции, а

↑ Конец страницы 320 ↑

↓ Начало страницы 321 ↓

именно - такой же степени управляемости волей. Соответственно, они характеризуются более высокой степенью спонтанности, чем основная функция, которая обнаруживает значительную степень надежности и податлива в отношении наших намерений. Четвертая, низшая функция, наоборот, доказывает свою недоступность нашей воле. Она похожа на дразнящего и отвлекающего чертенка, на *deux ex machina**. Она всегда появляется и исчезает по своему собственному желанию. Из этого следует, что даже дифференцированные функции только частично освободили себя от бессознательного; в остальном они все еще прикованы к нему и зависимы от него. Следовательно, три дифференцированные функции, принадлежащие эго, имеют три соответствующих бессознательных компонента, которые еще не освободились от бессознательного[44]. Три сознательные и дифференцированные части этих трех функций противостоят четвертой, недифференцированной функции, которая действует как болезненный фактор; также и высшая функция находит в бессознательном своего заклятого врага. Чтобы расставить все точки над «i», нельзя не сказать о следующем: подобно дьяволу, которому доставляет удовольствие маскироваться под ангела света, низшая функция тайно и неблагоприятно влияет именно на высшую функцию, точно так же, как и последняя сильнее других подавляет именно низшую функцию[45].

Эти, к сожалению, несколько абстрактные формулировки необходимы, чтобы пролить немного света на сложные аллегорические ассоциации, вызываемые нашей «по-детски простой» сказкой. Две антитетические триады, одна - запрещающая и другая - представляющая собой силу зла, один к одному совпадают с функциональной структурой сознательной и бессознательной души. Будучи спонтанным и наивным продуктом души, сказка наилучшим образом выражает, что же есть душа в действительности. Не только наша сказка, но и бесчисленное количество других сказок, описывают структурные психические отношения[46].

---

*Бог из машины *(лат.).*

↑ Конец страницы 321 ↑

↓ Начало страницы 322 ↓

Наша сказка с необычайной ясностью раскрывает исключительно антитетическую природу архетипа духа, и в то же время, с другой стороны, она показывает озадачивающую игру антиномий, стремящихся к высшему сознанию. Юный пастушок, который взбирается с животного уровня на вершину гигантского мирового древа и там, в высшем мире света, находит свою пленницу-душу, принцессу знатного происхождения, символизирует восхождение сознания, поднимающегося с почти животного уровня на самую возвышенную ступень: достигнутый широкий кругозор является наиболее подходящим образом расширения горизонтов сознания[47]. Когда мужское сознание достигает этой высоты, оно оказывается лицом к лицу со своей женской половиной, анимои[18]. Она олицетворяет бессознательное. Встреча показывает, насколько неуместным было бы называть последнее «подсознательным»: оно не просто «под»

сознанием, но также и над ним, оно настолько выше сознания, что для того, чтобы достичь его, герою необходимо взбираться вверх, прикладывая значительные усилия. Это «высшее» бессознательное, однако, далеко еще не «надсознательное» в том значении, что каждый, кто достигает его, становится настолько выше «подсознательного», насколько он отдаляется от поверхности земли. Наоборот, он сделал для себя неприятное открытие: его высокая и могущественная анима, Принцесса-Душа, заколдована и имеет свободы не больше, чем птичка в золотой клетке. Он может гордиться тем, что оторвался от земной плоскости и почти животной недалекости, но его душа все еще находится во власти злого духа, зловещего образа отца подземного царства, скрывающегося под видом ворона - известного териоморфного воплощения, дьявола. Что ему сейчас его высокое положение и широкий обзор, если его же собственная дорогая душа томится в заточении? Хуже того, она играет в игры подземного мира и якобы пытается помешать юноше раскрыть тайну ее заточения, запрещая ему входить в ту комнату. Но тайком она подводит его к ней самим фактом запрещения. Получается, будто у бессознательного есть две руки, одна из которых не ведает,

↑ Конец страницы 322 ↑

↓ Начало страницы 323 ↓

что творит другая. Принцесса хочет и не хочет, чтобы ее освободили. Но и злой дух сам попал в трудное положение: он хотел украсть прекрасную душу из сияющего верхнего мира (что ему легко было сделать при помощи крыльев), но он не рассчитывал на то, что сам окажется запертым. Хотя он и темный дух, но жаждет света. Это его тайное оправдание, тогда как то, что он был заколдован, является наказанием за его прегрешения. Но поскольку злой дух вынужден оставаться в верхнем мире, принцесса также не может спуститься вниз на землю, и герой оказывается потерянным в раю. Он совершает грех непослушания и тем самым дает вору возможность бежать, что становится причиной второго похищения принцессы - и мы видим целую цепь бедствий. В результате, однако, принцесса спускается на землю, а дьявольский ворон принимает образ охотника. Потусторонняя анима и источник зла спускаются в человеческую сферу; они уменьшаются до человеческих размеров и таким образом становятся доступными. Трехногая всезнающая лошадь - это воплощение силы охотника: она относится к бессознательным компонентам дифференцированных функций[49]. Охотник олицетворяет собой низшую функцию, которая также проявляется у героя через его любопытство и любовь к приключениям. По ходу сказки герой становится все больше и больше похожим на охотника. Он тоже получает лошадь у ведьмы. Но в отличие от него, охотнику не достались 12 ягнят, чтобы кормить волков, и они повреждают его лошадь. Он забыл отдать должное хтоническим силам потому, что сам является всего лишь вором. Благодаря этому герой узнал, что бессознательное отпускает свои творения только ценой жертвы[50]. Число 12, очевидно, служит символом времени и, в дополнение, имеет значение двенадцати подвигов[51] (δθλα), которые необходимо совершить, чтобы освободиться от бессознательного[52]. Охотник предстает как предварительная неудачная попытка героя завладеть своей душой с помощью воровства и насилия. Но в действительности завладеть душой можно только с помощью терпения, самопожертвования и преданности. Добыв четырехногую лошадь, герой увозит прин-

↑ Конец страницы 323 ↑

↓ Начало страницы 324 ↓

цессу. Число 4 в нашей сказке обладает большей силой, так как оно интегрирует в свою целостность то, в чем оно как раз нуждалось для того, чтобы стать целым.

Архетип духа в этой, ни в коей мере не примитивной сказке выражен териоморфно - как система трех функций, подчиненная единству, злому духу: так же и некая безымянная сила распяла ворона с помощью троичности из трех гвоздей. Два супраординатных единства соотносятся в первом случае с низшей функцией, заклятым врагом основной функции, а именно охотником; в другом случае - с основной функцией, а именно героем. В конечном счете, охотник и герой приравниваются, и функция охотника реализуется героем. Фактически герой с самого начала выводит его из игры всеми доступными ему ненравственными способами, подстрекая его изнасиловать душу, а потом заставляет охотника против воли играть ему на руку. На поверхности между ними затевается невероятный конфликт, но в глубине - работа одного выполняется другим. Узел распутывается, когда герою удается овладеть четверицей или, говоря языком психологии, он ассимилирует низшую функцию в троичную систему. Это сразу же гасит конфликт, и фигура охотника растворяется в воздухе. После этой победы герой садит принцессу на трехногого коня и уезжает с ней в ее королевство. С этого момента она олицетворяет сферу духа, который раньше служил злому охотнику. Таким образом, анима остается выразителем той части бессознательного, которая никогда не может быть ассимилирована в достижимую для человека целостность.

Дополнение

Когда я закончил рукопись, один мой друг привлек мое внимание к русскому варианту нашей сказки. Она называется «Марья Моревна»[53]. Героем сказки является не пастух, а Иван-Царевич. В сказке находим интересное объяснение трех животных-помощников: они соответствуют трем Ивановым сес-

↑ Конец страницы 324 ↑

↓ Начало страницы 325 ↓

трам и их мужьям-птицам. Три сестры выражают бессознательную триаду функций, относящихся как к животной, так и к духовной сфере. Мужья-птицы - это разновидность ангелов, указывающих на вспомогательный характер функций бессознательного. В этой сказке они появляются в критические моменты, когда герой (в отличие от своего немецкого собрата) попадается злому духу, который его убивает и расчленяет (типичная судьба богочеловека[54]. Злой дух часто предстает как старик, который показывается обнаженным и которого зовут Кащей[55] Бессмертный. Имя ведьмы - Баба Яга. Трое животных-помощников, известных по германскому варианту, в данной сказке удваиваются; сначала мы видим людей-птиц, затем льва, странную птицу и пчел. Вместо принцессы здесь видим царевну Марью Моревну, грозного воинственного духа (небесная царица Мария превозносится в русском православии как «вождь духов»); она сковала двенадцатью цепями злого духа в запрещенной комнате своего замка. Когда Иван утоляет жажду старого дьявола, тот исчезает вместе с королевой. В конце сказки волшебные ездовые животные не превращаются в людей. Эта русская сказка, несомненно, носит еще более примитивный характер.

Приложение

Следующие заметки носят, в основном, технический характер и не претендуют на то, чтобы вызвать широкий интерес. Вначале я хотел исключить их из этой исправленной версии моего эссе, но потом решил включить их в качестве приложения. Читатель, не очень глубоко интересующийся психологией, может просто пропустить эту главу. Ниже я рассмотрю несколько замысловатую проблему трехногой и четвероногой волшебных лошадей и продемонстрирую ход моих размышлений относительно этого, а также мой метод. Эта часть психологических размышлений основывается, во-первых, на иррациональных данных материала, а именно - сказки, мифа

↑ Конец страницы 325 ↑

↓ Начало страницы 326 ↓

или сна; и во-вторых, на осознании «латентных» рациональных связей этих данных с другими. Существование этих связей довольно гипотетично, как и утверждение, что сны имеют смысл. Верность этого предположения не установлена *a priori:* его полезность доказывается практикой. Однако еще надлежит увидеть, дает ли возможность его методическое применение к иррациональному материалу толковать последний, как имеющий смысл. Применение состоит в том, чтобы подходить к материалу как к обладающему внутренней связностью и смыслом. Поэтому большинство данных нуждается в уточнении, а именно, в прояснении, обобщении и приближении к более или менее общему понятию в соответствии с правилом интерпретации Кардано. Например, чтобы понять трехногость, ее необходимо отделить от лошади и приблизить к специфическому принципу - принципу троичности. Подобным образом, четвероногость на уровне общего понятия вступает во взаимоотношение с троичностью, и в результате получаем загадку, упомянутую в «Тимее»,- проблему трех и четырех. Триады и тетрады - это архетипические структуры, имеющие важное значение в любой символике, а также в исследовании мифов и снов. Поднимая иррациональные данные (трехногость и четвероногость) до уровня общего понятия, мы выводим универсальное значение этого мотива, и это поощряет нас к более серьезному изучению вопроса. Это задание требует целого ряда рефлексий и дедукций технического характера, и я бы не хотел, чтобы они прошли мимо интересующегося психологией читателя и особенно профессионалов, тем более, что такая работа интеллекта типична для разгадывания символов и необходима для адекватного понимания продуктов бессознательного: Только таким образом можно заставить узел бессознательных взаимосвязей открыть свой собственный смысл в противоположность тем дедуктивным интерпретациям, которые выводятся из предвзятых теорий, например, интер-, претаций, основанных на астрономии, метеорологии, мифол-гии и - далеко не в последнюю очередь - на теории сексуальности.

↑ Конец страницы 326 ↑

↓ Начало страницы 327 ↓

Смысл трехногой и четвероногой лошадей достаточно темен, и поэтому требуется более детальное исследование. Три и четыре возвращают нас к дилемме только что рассмотренной теории психологических функций и напоминают об аксиоме Марии Пророчицы, имеющей важное значение в алхимии.

Поэтому попытка глубже проникнуть в смысл чудесных лошадей может оказаться весьма полезной.

Первое, что следует отметить, это то, что лошадь, предназначенная для принцессы, - кобыла, которая в действительности тоже является заколдованной принцессой. Троичность здесь, совершенно точно, связана с женственностью, хотя в соответствии с господствующим религиозным воззрением относительно сознания, это исключительно мужская привилегия; кроме этого, число 3, как непарное, является в первую очередь мужским. Поэтому можно безоговорочно переводить троичность как «мужественность», особенно, если вспомнить о древнем египетском триединстве Бога, Ка-мутеф[56] и фараона.

Такое свойство некоторых животных, как трехногость, указывает на наличие у женского пола бессознательной мужественности. У реальной женщины она соответствует анимусу, который подобно волшебной лошади репрезентует «дух». В случае с анимой, однако, троичность не совпадает ни с одним христианским представлением о Троице, но зато совпадает с «низшим треугольником», низшей функцией триады, составляющей «тень». Низшая половина личности, в основном, бессознательна. Это еще не все бессознательное, это всего лишь его персональный сегмент. С другой стороны, анима (поскольку она отличается от тени) олицетворяет коллективное бессознательное. Если троичность она получает в виде ездового животного, это значит, что она «ездит верхом» на тени, что она сродни ей, как Мара[57]. В этом случае она обладает тенью. Но когда она сама - лошадь, она утрачивает свою доминирующую позицию олицетворения коллективного бессознательного, на ней ездит, а значит ею владеет Принцесса А - избранница героя. Как говорится в сказке, она была заколдована

↑ Конец страницы 327 ↑

↓ Начало страницы 328 ↓

и превращена в трехногую лошадь (Принцессу В). Попытаемся разобраться во всей этой путанице.

1. Принцесса А - это анима героя. Она едет верхом на трехногой лошади (а значит обладает ею), являющейся тенью, низшей функцией-триадой ее избранника. Короче говоря, она завладела низшей половиной личности героя. Она подошла к его слабым сторонам, как часто случается и в жизни, когда слабому требуется поддержка. Фактически, место женщины - со слабой стороны мужчины. Так бы мы описали ситуацию, если бы герой и Принцесса А были обычными людьми. Но так как эта сказочная история происходит в волшебном мире, более правильным было бы назвать Принцессу А анимой героя. В этом случае, благодаря встрече с анимой, герой покидает этот нечестный мир, подобно Мерлину и его фее; в обычной жизни он походил бы на человека, видящего прекрасный сон, в котором все окутано дымкой.

2. Ситуация неожиданно усложнилась тем, что трехногая лошадь оказалась кобылой - эквивалентом Принцессы А. Она (кобыла) - это Принцесса В, которая соответствует тени Принцессы А (т. е. ее низшей функции-триаде). Однако Принцесса В отличается от Принцессы А тем, что она не ездит верхом на лошади, а сама заключена в нее: она заколдована, а значит, находится под чарами мужской триады. Таким образом, она одержима тенью.

3. Возникает вопрос: *чьей* тенью? Это не может быть тень героя, так у него ее место «занято» анимой. Ответ находим в сказке: это охотник, или колдун, который заколдовал ее. Как мы уже видели, охотник каким-то образом связан с героем, поскольку последний постепенно занимает его место. Легко догадаться,

что охотник является ни больше, ни меньше как тенью героя. Но это предположение противоречит тому факту, что охотник - это грозная сила, распространяющаяся не только на аниму героя, но и намного дальше, на брата и сестру королевских кровей. Об их существовании не предполагает ни герой, ни его анима; они появляются весьма неожиданно. Характер силы, выходящей за пределы индивида, превосходит

↑ Конец страницы 328 ↑

↓ Начало страницы 329 ↓

индивидуальный, и поэтому она не может быть идентифицирована с тенью, если понимать под последней темную половину личности. Как надиндивидуальный фактор, нумен охотника доминирует в коллективном бессознательном; его характерные проявления, такие как охотник, волшебник, ворон, волшебная лошадь, распятие высоко на ветвях Мирового Древа[58], очень близки германской душе. Следовательно, христианское миросозерцание после отображения в океане (германского) бессознательного, логически перенимает свойства Вотана[59] по ту сторону небес. В образе охотника видим imago dei, образ Бога; Вотан - это бог ветров и духов, на основании чего римляне назвали его Меркурием.

4. Принц и его сестра Принцесса В были захвачены языческим богом и превращены в лошадей, т. е. опущены на животный уровень, в сферу бессознательного. Напрашивается вывод, что в своем исконно человеческом облике эта пара некогда принадлежала к сфере коллективного бессознательного. Но кто же они?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует отталкиваться от того факта, что эти двое, несомненно, собратья героя и Принцессы А. Они связаны с последними также и потому, что служат им как ездовые животные и впоследствии проявляют себя как их низшие, животные начала. Ввиду своей практически тотальной бессознательности животные всегда символизируют душевную сферу человека, скрытую во мраке инстинктивной жизни организма. Герой едет верхом на жеребце, выраженном четным (женским) числом 4; Принцесса А едет на кобыле, имеющей только три ноги (3 - мужское число). Эти числа дают понять, что наряду с превращением в животных произошла и модификация половой принадлежности: жеребец имеет некоторое женское свойство, а кобыла - мужское. Психология может объяснить это следующим образом: когда мужчину подавляет (коллективное) бессознательное, происходит не только необузданное вторжение в его сферу инстинктов, но проявляется и женское свойство, которое я называю «анимой». С другой стороны, если бессознательное начинает гос-

↑ Конец страницы 329 ↑

↓ Начало страницы 330 ↓

подствовать над женщиной, то у нее все более сильно проявляется темная сторона ее женской натуры, дополняемая ярко выраженными мужскими чертами. Эти последние составляют содержание термина «анимус»[60].

5. Однако в соответствии со сказкой, животная форма пары брат-сестра «нереальна», причем только из-за магического влияния языческого охотника-бога. Если бы они были просто животными, мы могли бы с этим согласиться. Но тогда мы бы обошли незаслуженным молчанием единственный намек на модификацию, происшедшую в половой сфере. Белые лошади - это не просто лошади. Это

волшебные животные, наделенные сверхъестественной силой. Поэтому человек и узнает, что заколдованные лошади в какой-то мере обладают чем-то сверхъестественным. Сказка больше ничего не говорит нам об этом, но если наше предположение о том, что две животные формы соответствуют дочеловеческим началам героя и принцессы, правильно, то человеческие формы - Принц и Принцесса - должны соответствовать их сверхчеловеческим компонентам. Сверхчеловеческое качество пастушка выявляется фактом его превращения в героя, практически, полубога, поскольку он не остается со своими свиньями, а взбирается на мировое древо, где он становится узником, подобно Вотану. Подобным же образом он не мог бы уподобиться охотнику, если бы не обладал определенным сходством с ним. Заточение Принцессы А на верхушке мирового древа говорит о ее избранности, и поскольку она, как сказано в сказке, разделяет ложе с охотником, она, фактически, является невестой Бога.

Именно эти необычные, почти сверхчеловеческие силы героизма и избранности подарили двум обычным людям сверхчеловеческую судьбу. Пастух становится королем в нечестивом мире, а принцесса получает подходящего мужа. Но сказочный мир является не только профанным, но и волшебным, в нем человеческая судьба еще не сказала своего последнего слова. Поэтому сказка не упускает возможности показать, что происходит в волшебном мире. Здесь принц и принцесса попадают во власть злого духа, который сам находится в плачевном

↑ Конец страницы 330 ↑

↓ Начало страницы 331 ↓

положении, из которого невозможно выбраться без посторонней помощи. Итак, человеческая судьба пастуха и Принцессы А находит свои параллели в волшебном мире. Так как охотник - это языческий образ Бога, который возносится над миром героев и божьих возлюбленных, то параллелизм выходит за пределы просто волшебной сферы и входит в сферу божественного и духовного, где злой дух - сам Дьявол, или по крайней мере просто дьявол,- заколдован равным ему по силе, или даже более мощным контрпринципом, обозначаемым тремя гвоздями. Это высшее напряжение противоположностей, являющееся основным источником целой драмы, и есть конфликт между высшей и низшей триадами, или, выражаясь языком теологии, между христианским Богом и дьяволом, имеющим черты Вотана[61].

6. Если мы хотим правильно понять сказку, нам следует начать с высшего уровня, так как драма берет свое начало с первого прегрешения, совершенного злым духом. Незамедлительным последствием этого стало распятие. В этой тягостной ситуации ему необходима помощь извне; она не поступает к нему сверху, а может прийти только снизу. Юный пастушок, обуреваемый мальчишеским духом приключений, достаточно любопытен и безрассуден, чтобы взобраться на мировое древо. Если бы он упал и сломал себе шею, все бы сказали: «Какой черт вложил ему в голову безумную мысль взобраться на это огромное дерево!» И они были бы не совсем неправы, потому что это работа именно злого духа. Заточение Принцессы А -это прегрешение в профанном мире, а заколдовывание, как мы полагаем, полубожественной пары брата и сестры - это просто злодеяние в волшебном мире. Мы не знаем, но вполне вероятно, что это святотатство было совершено перед тем, как Принцесса А была заколдована. В любом случае, оба эти эпизода демонстрируют злодеяние злого духа как в волшебном, так и в профанном мирах.

Несомненно, имеет глубокий смысл то, что спаситель и избавитель,

подобно блудному сыну, должен быть пастухом. Он низкого происхождения, у него есть много общего со

↑ Конец страницы 331 ↑

↓ Начало страницы 332 ↓

спасителем из любопытной алхимической концепции. Первый акт освобождения, совершенный им, - это избавление злого духа от предназначенного ему божественного наказания. С этого самого акта, представляющего первую ступень лисиса*, начинается все это драматическое сплетение.

7. Мораль этой сказки действительно в высшей степени странная. У этой истории хороший конец: пастух и Принцесса А женятся и становятся королем и королевой. Принц и Принцесса В также поженились, но их брак в соответствии с архаической прерогативой королей, принимает форму инцеста, который хотя и воспринимается как отталкивающее явление, считается более или менее привычным в мире полубогов[62]. Но что же случилось со злым духом, чье избавление от наказания привело все в движение? Лошади растоптали злого охотника, однако это не нанесло серьезного ущерба духу. Кажется, что он исчез без следа, но это только кажется; он-таки оставил после себя след, а именно с трудом доставшееся счастье, воцарившееся в грубом и волшебном мирах. Две половинки четверицы, пастух и Принцесса А - с одной стороны, Принц и Принцесса В - с другой, сошлись и объединились: две женатые пары теперь противостоят друг другу, они параллельны, но разделены, принимая во внимание то, что одна пара принадлежит профанному миру, а другая - волшебному. Несмотря на то, что они разделены, между ними, как мы уже знаем, существуют тайные психологические связи; одна пара извлекается из другой.

Говоря в духе сказки, в которой драма разворачивается с наивысшей точки, можно сказать, что мир полубогов предшествует профанному миру, так же, как и мир богов предшествует миру полубогов. Пастух и Принцесса А есть не что иное, как подобие Принца и Принцессы В, которые в свою очередь являются потомками божественных прототипов. Не следует забывать о том, что ведьма, выращивающая лошадей, относится к охотнику как его женское дополнение; она напоминает нам древнюю Европу (кельтскую богиню лошадей). К

---

*Λύσις (др.-гр.) - развязывание, развязка; разложение (и алхимии).

↑ Конец страницы 332 ↑

↓ Начало страницы 333 ↓

сожалению, ничего не сказано о том, как произошло волшебное превращение лошадей. Но, очевидно, что здесь приложила руку ведьма, ибо обе лошади были выращены у нее, а значит, в какой-то мере они - ее производные. Охотник и ведьма образуют пару - это отображение божественной родительской пары в темной хтонической части волшебного мира. Последнее легко распознается в центральной христианской идее о *sponsus et sponsa*, Христе и его невесте Церкви.

Если бы мы захотели объяснить эту сказку персоналистски, мы должны были бы отталкиваться от того, что архетипы -это не фантастическая выдумка, а автономные элементы бессознательной души, которые существовали там еще до появления любого рода выдумки. Это неизменная структура душевного мира, «реальность» которой засвидетельствована определенной реакцией на нее

сознательного разума. Таким образом, важный психический факт состоит в том, что человеческая пара[63] сочетается с другой парой в бессознательном, причем последняя только внешне отображает первую. В действительности королевская пара предшествует как *a priori;* человеческая пара имеет намного большее значение для индивидуальной конкретизации - в пространстве и во времени - вечного и изначального образа, по крайней мере в ментальной структуре, которая запечатлена в биологическом континууме.

Можно сказать, что пастух означает «животного» человека, имеющего в высшем мире напарницу-душу. Будучи рожденной в королевской семье, она изменила своей связи с предсушествующей, полубожественной парой. Если посмотреть под этим углом, то последняя окажется всем тем, чем человек может стать, если достаточно высоко взберется на мировое древо[64]. Ибо насколько юный пастух завладеет своей аристократической женской половиной, настолько он приближается к паре полубогов и поднимает себя в сферу величия, а значит, универсальной значимости. Эту же тему находим и у Кристиана

*Жених и невеста (лат.).

↑ Конец страницы 333 ↑

↓ Начало страницы 334 ↓

Розенкрейца, когда сын короля должен избавить свою невесту от власти Мавра, у которого она добровольно была наложницей. Мавр - это алхимический *mgredo*,* который прячет в себе таинственную сущность. Эта идея содержит иную параллель нашей мифологеме или, употребляя психологические термины, другой вариант этого архетипа.

Наша сказка, как и алхимия, описывает бессознательные процессы, компенсирующие сознательную, то бишь христианскую ситуацию. Она изображает работу духа, который выводит наше христианское мышление за границы, установленные церковными понятиями: он ищет ответы на вопросы, на которые не смогли ответить ни Средние века, ни Новое время. Совсем несложно увидеть в образе второй королевской пары соответствие экклезиастической концепции о женихе и невесте, искаженной формой которой являются охотник и ведьма - и это путь в сторону атавистического, бессознательного вотанизма. Ситуация становится особенно интересной, если учитывать тот факт, что это германская сказка; вотанизм психологически стал крестным отцом национал - социализма, феномена, на глазах у всего мира доведшего искажения до самого низкого уровня[65]. С другой стороны, сказка дает понять, что человек может достичь целостности только в сотрудничестве с духом тьмы; и действительно, последний - это *causa inst-rumentalis*** искупления. При полном извращении этой цели духовного развития (к которой стремится вся природа, которая присутствует также и в христианской доктрине) национал-социализм разрушил моральную автономию человека и установил бессмысленный тоталитаризм государства. Сказка учит нас, что нужно делать, если мы хотим преодолеть власть тьмы: мы должны использовать против нее ее же оружие, что, естественно, невозможно, если волшебный подземный мир охотника будет оставаться бессознательным, если лучшие мужи нации будут проповедовать догматизм и банальность вместо того, чтобы серьезно присмотреться к человеческой душе.

*Чернота, черный цвет (лат.).

**Инструментальная причина (лат.).

↑ Конец страницы 334 ↑

↓ Начало страницы 335 ↓

Заключение

Если рассматривать дух в форме архетипа (а таким он предстает перед нами в сказках и снах), то мы увидим картину, сильно отличающуюся от сознательного понятия о духе -картину, расколотую на множество смыслов. Первоначально дух имел форму человека или животного, это был *даймонион,* сошедший на человека ниоткуда. Наш материал показывает следы экспансии сознания, которое постепенно захватывало эту территорию, изначально принадлежавшую бессознательному, чтобы хотя бы частично преобразовать демонов в волевые акты. Человек завоевывает не только природу, но и дух, не осознавая при этом того, что он делает. Просвещенному интеллектуалу осознание им того, что воспринимаемое им в качестве духов оказалось всего лишь человеческим духом, в частности, его же собственным духом, напоминает исправление ошибки. Все сверхчеловеческое, плохое или хорошее, что предыдущие века воспринимали как демонов, уменьшилось до «разумных» пропорций (будто раньше все это было сплошным преувеличением) и было расставлено в наилучшем порядке. Но были ли единодушные убеждения прошлого действительно преувеличением? Если нет, то интеграция духа есть не что иное, как его демонизация, ибо сверхчеловеческие духовные средства, приписываемые раньше природе, были вручены теперь человеку; последнему таким образом была подарена власть расширять границы личности *ad infitum** наиболее опасным путем. Давайте спросим у просвещенного рационалиста: привело ли его рациональное уменьшение к желаемому контролю над материей и духом? Он с гордостью будет говорить об успехах физики и медицины, об освобождении мысли от средневековой тупости и - как благонамеренный христианин -об избавлении .от боязни демонов. Тогда мы спросим его о том, к чему привели нас все наши культурные достижения. Страшный ответ находится прямо перед нашими глазами:

*До бесконечности (лат.).

↑ Конец страницы 335 ↑

↓ Начало страницы 336 ↓

человек избавился от страха и мир погрузился в мрачный кошмар. Итак, рассудок потерпел фиаско и наступает то, чего мы больше всего хотели бы избежать. Человек* достиг благосостояния, используя различные полезные приспособления, однако вместе с этим он поставил себя на край пропасти. Что с ним будет дальше, где он сможет остановиться? После последней мировой войны мы возлагали надежды на разум; надеемся на него и сейчас. Кроме этого, нас привлекают возможности расщепления атома; мы прочим себе наступление золотого века - это надежная гарантия того, что омерзительное опустошение достигает неимоверных размеров. Но кто или что является причиной всего этого? Никто иной, как безобидный(!), хитроумный, изобретательный и благоразумный человеческий дух, который, к несчастью, просто не замечает присущего ему демонизма. Хуже того, дух делает все возможное, чтобы не смотреть себе в лицо, и мы все, сломя голову, ему в этом помогаем. Небеса охраняют нас от психологии - ведь *это* испорченность, которая ведет к самопознанию. Лучше уж вести войны, в которых всегда можно обвинить кого-то другого; хотя никто не знает, чем все это закончится.

Честно говоря, мне кажется, что предыдущие века не преувеличивали,

говоря, что дух не избавился от демонизма, а человечество, развивая науку и технологию, приближает себя к опасности одержимости. И действительно, архетип духа может служить и добру, и злу, и это зависит от свободного выбора, т. е. сознания человека; добро может обратиться и во зло. Худший грех человека - его бессознательность, но ему потакают с превеликим усердием даже те, кто должен служить человечеству как его учителя. Когда же мы перестанем воспринимать человека по-варварски и со всей серьезностью начнем искать пути и средства к освобождению его от одержимости и бессознательности и выполним тем самым наиболее важную задачу цивилизации? Неужели мы не в состоянии понять, что все идущие извне исправления и усовершенствования не касаются внутренней природы человека и что в

↑ Конец страницы 336 ↑

↓ Начало страницы 337 ↓

конечном итоге все зависит от того, есть ли в обладающем наукой и техникой человеке ответственность или нет. Христианство указало нам путь, но как свидетельствуют факты, оно проникло недостаточно глубоко. Какие глубины отчаяния должны открыться взору ответственных мировых лидеров, чтобы они наконец сами смогли удержаться от соблазна?

↑ Конец страницы 337 ↑

↓ Начало страницы 338 ↓

ПСИХОЛОГИЯ ОБРАЗА ТРИКСТЕРА

Передо мной стоит нелегкая задача - писать об образе трикстера в мифологии американских индейцев, будучи ограниченным объемом комментария. Когда много лет тому назад я впервые встретился с классическим произведением на эту тему (Adolf Bandelier's «The Delight Makers»), я был поражен европейским аналогом - средневековым церковным карнавалом с его переворачиванием иерархического порядка, и по сей день присутствующим в карнавалах, устраиваемых студенческими обществами. Кое-что из этого противоречия присуще также и средневековому описанию дьявола как *simia del* (обезьяны Бога), а также его характеристике в фольклоре как «простака», который «одурачен» или «обманут». Любопытное соединение черт, типичных для трикстера, можно найти в алхимическом образе Меркурия; например, любовь к коварным розыгрышам и злым выходкам, способность изменять облик, его двойственная природа - наполовину животная, наполовину божественная, подверженность всякого рода мучениям и - *last but not least** - приближенность к образу спасителя. Благодаря этим качествам Меркурий выглядит как демоническое существо, воскресшее из первобытных времен и превосходящее по возрасту даже греческого Гермеса. Его проделки в какой-то степени роднят его с различными образами, встречающимися в фольклоре и известными всему миру по сказкам: Мальчик-с-пальчик, Глупый Ганс, или похожий на шута Ганс-колбаса, который вообще-то является отрицательным персонажем, но бла-

* Последнее но порядку, но не но значению *(англ.).*

↑ Конец страницы 338 ↑

↓ Начало страницы 339 ↓

годаря своей глупости, ему удается достичь того, что другим не под силу, несмотря на все старания. В сказке братьев Гримм дух Меркурия дает обмануть себя крестьянскому пареньку и потом вынужден выкупать свободу за драгоценный дар исцеления.

Так как все мифологические образы соответствуют внутренним душевным переживаниям и первоначально произошли именно от них, нет ничего удивительного в том, что мы обнаруживаем в сфере парапсихологии определенные явления, которые напоминают нам о трикстере. Это явления, связанные с полтергейстом; они встречаются везде и во все времена в среде детей доюношеского возраста. Злобные проделки полтергейста так же хорошо известны, как и низкий уровень его ума и бессмысленность его «сообщений». Способность изменять свой облик, по-видимому, также является одной из его характеристик, ибо существует немало свидетельств о появлении его в виде животного. Поскольку иногда он описывал себя как душу в преисподней, здесь, кажется, не обходится и без мотива субъективного страдания. Его универсальность, так сказать, соизмерима с универсальностью шаманизма, к которому, как мы знаем, целиком относится феноменология спиритуализма. В характере как шамана, так и лекаря есть что-то от трикстера; ведь он тоже часто играет с людьми злые шутки, чтобы потом, в свою очередь, стать жертвой тех, кому навредил. По этой причине его профессия временами была сопряжена с риском для жизни. Кроме того, сами шаманские методы часто причиняли лекарю массу неприятных ощущений, а то и настоящую боль. В любом случае, «использование лекаря» во многих частях мира связано с мучительными страданиями души и тела, что может повлечь за собой постоянные психические травмы. Его «близость к спасителю» - очевидное следствие этого, как бы подтверждающее ту мифологическую истину, что тот, кто наносит раны, но вместе с тем и получает их, является носителем исцеления и что страдающий уносит страдание.

Эти мифологические особенности распространяются даже на высшие сферы духовного развития человека. Если мы рассмотрим, например, признаки дьявола, указанные Яхве в

↑ Конец страницы 339 ↑

↓ Начало страницы 340 ↓

Ветхом Завете, то обнаружим среди них немало напоминаний о непредсказуемом поведении трикстера, о его бессмысленных оргиях разрушения, о страданиях, которые он сам на себя навлек, и вместе с тем все то же постепенное развитие в спасителя и одновременное очеловечивание. Именно это превращение из бессмысленного в осмысленное обнаруживает компенсаторное отношение трикстера к «святому». В раннем средневековье это привело к некоторым странным церковным обычаям, основывающимся на воспоминаниях о древних сатурналиях. Большей частью они праздновались в дни, следующие непосредственно за Рождеством Христовым, т.е. на Новый год,- с песнями и танцами. Первоначально танцы были невинными *tripudia** священников, низшего духовенства, детей и иподьяконов и исполнялись в церкви. В День Избиения Младенцев избирался *episcopus puerorum* (детский епископ), которого облачали в епископскую мантию. Среди бурного веселья он наносил официальный визит во дворец архиепископа и даровал из окна епископское благословение. То же происходило во время *tripudium hypodiaconorum*** и во время танцев других

священнических званий. К концу двенадцатого столетия пляска иподьяконов превратилась в настоящий *festum stultonim* («пир дураков»). В хронике 1198 года сообщается, что на Празднике Обрезания в Нотр-Даме, в Париже, было совершено «столь много мерзостей и постыдных действий», что святое место было осквернено «не только непристойными шутками, но даже пролитием крови». Тщетно папа Иннокентий III яростно выступал против «шуток и безумств, которые превращают духовенство в посмешище», и «бесстыдного неистовства их представлений». Спустя двести пятьдесят лет (12 марта 1444 года) теологический факультет Парижа в письме ко всем французским епископам по-прежнему обрушивался на эти празднества, во время которых «даже священники и духовные лица выбирали архиепископа, епископа или папу и называли его Папой дураков» *(fatuorum papam).* «В самой

---

* Пляски *(лат.).*

**Пляски младших дьяконов *(лат).*

↑ Конец страницы 340 ↑

↓ Начало страницы 341 ↓

середине церковной службы маски с нелепыми лицами, переодетые женщинами, львами и фиглярами, плясали, пели хором непристойные песни, ели жирную пищу с угла алтаря возле священника, правящего мессу, играли в кости, сжигали вонючий фимиам, сделанный из старой обувной кожи, бегали и прыгали по всей церкви»[1].

Неудивительно, что этот настоящий шабаш ведьм был необычайно популярен и что потребовались значительные усилия и время, чтобы очистить церковь от этого языческого наследия[2].

В некоторых местах, по-видимому, сами священники были приверженцами «libertas decembrica», как называли Праздник Дураков, несмотря на то (а, может быть, благодаря тому), что этот счастливый случай мог дать волю более древнему слою сознания со свойственными язычеству необузданностью, распутством и безответственностью[3]. Эти торжества, которые еще обнаруживают дух трикстера в его первоначальной форме, по-видимому, постепенно исчезли к началу шестнадцатого столетия. По крайней мере, разные церковные указы, изданные с 1581 по 1585 гг., запрещали только *festum puerorum* и избрание *episcopus puerorum.*

В заключение мы должны также упомянуть в этой связи *festum asinorum,* который, насколько я знаю, праздновался главным образом во Франции. Хотя он и считался невинным празднеством в память о бегстве девы Марии в Египет, праздновался он довольно странным образом, что, вероятно, легко могло дать повод к недоразумениям. В Бовэ процессия с ослом шла прямо в церковь[4]. По завершении каждой части (Входная; Господи, помилуй; Слава в Вышних Богу и т.д.) следовавшей затем высокой мессы все прихожане ревели по-ослиному «И-а» («hac modulatione hinham concludebantur»). В старинной рукописи, относящейся скорее всего к одиннадцатому столетию, сказано: «В конце мессы вместо слов: «Ite missa est», священник должен три раза прореветь *(ter hinhamabit)* и вместо слов: «Deo gratias» прихожане должны трижды ответить: «И-а» *(hinham).*

↑ Конец страницы 341 ↑

↓ Начало страницы 342 ↓

Дю Канж приводит гимн, исполнявшийся на этом празднестве:

Orientis partibus
Adventavit Asinus
Pulcher et fortissimus
Sarcinis aptissimus

За каждой строфой следовал французский рефрен:

Hez, Sire Asnes, car chantez
Belle bouche rechignez
Vous aurez du foin assez
Et de 1'avoine & plantez.

Гимн состоял из пяти строф, последней из которых была:

Amen, dicas, Asine *(hie genuflectebatur)*
Jam satur de gramme.
Amen, amen, itera
Aspernare vetera[5].

По словам Дю Канжа, чем более странным казался этот ритуал, тем с большим энтузиазмом он исполнялся. В других местностях осел украшался золотым балдахином, концы которого несли «выдающиеся каноники»; остальные присутствующие должны были «надеть подобающие случаю праздничные одеяния, как на Рождество». Так как существовала определенная тенденция возводить осла в символическое родство с Христом и поскольку с древних времен бога евреев в простонародье представляли как осла - предрассудок, распространившийся и на самого Христа[6], как свидетельствует пародийное распятие, нацарапанное на стене Императорской кадетской школы на Палатине,- вполне реальной была опасность терио-морфизма. Даже епископы ничего не могли поделать с этим! обычаем, пока в конце концов он не был подавлен по «auctoritas supremi Senatus»*. Оттенок богохульства становится совершенно явным в «Ослином Празднике» Ницше - намеренно богохульственной пародии на мессу[7].

Эти средневековые обычаи блестяще демонстрируют роль трикстера; после изгнания их за пределы территории церкви

*По воле высшего сонета *(лат.).*

↑ Конец страницы 342 ↑

↓ Начало страницы 343 ↓

они появились вновь, но теперь уже в светском облике - в /итальянских театральных представлениях как комические типы, которые часто бывали украшены фаллическими эмблемами и в подлинно раблезианском стиле развлекали непристойностями отнюдь не ханжескую публику. Этих классических персонажей сохранили для потомства гравюры Калло - Пульчинелла, Cicorognas, Chico Sgarras и им подобные[8]. В плутовских историях, на карнавалах и пирушках, в магических ритуалах исцеления, в религиозных страхах и восторгах человека призрак трикстера является в мифологиях всех времен, причем иногда в не оставляющей никакого сомнения форме, а иногда в странно измененном

обличье[9]. Совершенно ясно, что он является «психологемой», чрезвычайно древней архетипической психологической структурой. В своих наиболее отчетливых проявлениях он предстает как верное отражение абсолютно недифференцированного человеческого сознания, соответствующего душе, которая едва поднялась над уровнем животного. То, что образ трикстера возникает именно таким путем, вряд ли может быть оспорено, если рассматривать его под каузальным и историческим углом зрения. В психологии, как и в биологии, мы не можем себе позволить упускать из виду или недооценивать вопрос о происхождении, хотя ответ обычно не говорит нам ничего о функциональном значении. По этой причине биология также никогда не должна забывать о проблеме цели, потому что, только разрешив ее, мы сможем добраться до смысла явления. Даже в патологии, где мы имеем дело с повреждениями, которые сами по себе ничего не значат, исключительно каузальный подход оказывается неадекватным, так как существует ряд патологических явлений, открывающих свой смысл только тогда, когда мы попытаемся понять их цель. Там же, где мы имеем дело с нормальными жизненными явлениями, приоритет вопроса о цели становится неоспоримым.

Следовательно, если первобытное или варварское сознание формирует образ самого себя на гораздо более раннем уровне развития и продолжает делать это на протяжении сотен или

↑ Конец страницы 343 ↑

↓ Начало страницы 344 ↓

даже тысяч лет, несмотря на разложение его архаических качеств под влиянием дифференцированных, высоко развитых продуктов умственной деятельности, то каузальное объяснение таково: чем более древними являются архаические качества, тем более консервативно и косно их поведение. Человек не может просто так стряхнуть живущий в памяти образ вещей и тащит его, как бессмысленный придаток.

Это объяснение, довольно поверхностное для того, чтобы удовлетворить рационалистические требования нашего века конечно же, не встретило бы одобрения со стороны индейцев племени Winnebagos, у которых имеется цикл трикстера. Для них миф ни в коем случае не является пережитком,- слишком живой интерес он вызывает,- но выступает как объект целостного удовлетворения. Для них он все еще «действует», если толь ко они уже не отведали отравленный напиток цивилизации. У них нет ни малейшей причины теоретизировать по поводу смысла и цели мифов, так же, как рождественская елка не кажется проблемой простодушному европейцу. Однако вдумчивому наблюдателю и трикстер, и рождественская елка предоставляют достаточно поводов для размышления. Разумеется, то, что наблюдатель думает об этих вещах, во многом зависит от склада его ума. Если принять во внимание грубую примитивность цикла о трикстере, то не покажется удивительным, что кто-то может увидеть в этом мифе просто отражение более раннего, рудиментарного состояния сознания, чем, по всей вероятности, он и является[10].

Единственный вопрос, на который следовало бы ответить, заключается в том, существуют ли вообще в эмпирической психологии такие персонифицированные отражения. Существуют, причем эти случаи ращепления и раздвоения личности как таковые создают ядро самых ранних психопатологических исследований. Особенность этих диссоциаций заключается в том, что отщепившаяся личность не беспорядочна, но состоит в

дополнительных или компенсаторных отношениях с Я-личностью. Это - персонификация черт характера, которые иногда хуже, а иногда лучше, нежели те, которыми обладает Я-лич-

↑ Конец страницы 344 ↑

↓ Начало страницы 345 ↓

ность. Коллективная персонификация, каковую представляет собой трикстер, является продуктом совокупности индивидуумов и принимается каждым человеком как нечто знакомое, чего не случилось бы, если бы это было всего лишь индивидуальным проявлением.

Далее, если бы этот миф был всего лишь историческим пережитком, следовало бы спросить: почему он давным-давно не исчез в огромной куче мусора прошлого и почему его влияние по-прежнему чувствуется на высших ступенях цивилизации, даже там, где из-за своей глупости и гротескной непристойности трикстер больше не играет роль «творца наслаждения». Во многих культурах его образ выглядит как старое русло реки, где все еще течет вода. Лучше всего это обнаруживает тот факт, что основная тема трикстера возникает не только в мифической форме, но проявляется так же наивно и достоверно у ничего не подозревающего современного человека, - всегда когда он чувствует себя во власти досадных «случайностей», которые с явной злонамеренностью препятствуют его воле и его действиям. Тогда он говорит о «порче» и «сглазе» или о «законе подлости». Здесь трикстер представлен противотенденциями бессознательного, а в некоторых случаях - своего рода второй личностью более низкого и неразвитого характера, наподобие тех личностей, которые вещают на спиритических сеансах и вызывают все те феномены непередаваемо ребяческих шалостей, столь типичные для полтергейста. Думаю, что я нашел подходящее определение для этого компонента образа, назвав его *тенью*[11]. На цивилизованном уровне об этом говорят, как о личной «оплошности», «промахе», «ложном шаге» и т.д., которые потом берутся на заметку как недостатки сознательной личности. Мы больше не осознаем того факта, что в карнавальных обычаях и им подобных присутствуют пережитки коллективного образа тени, доказывающие, что личностная тень частью происходит от нуминозного коллективного образа. Под воздействием цивилизации этот коллективный образ постепенно разрушается, оставляя трудно распознаваемые следы в фольклоре. Но его

↑ Конец страницы 345 ↑

↓ Начало страницы 346 ↓

главная часть внедряется в личность и становится предметом личной ответственности.

Радиновский цикл трикстера сохраняет тень в ее нетронутой мифологической форме и, таким образом, указывает на гораздо более раннее состояние сознания, которое предшествовало рождению мифа, когда индеец все еще блуждал во тьме мышления, подобной этой тени. Лишь тогда, когда его сознание достигло более высокого уровня, он смог отделить от себя более раннее состояние и объективировать его, т.е. что-то о нем сказать. Пока же его сознание само было подобно трикстеру, такого противостояния, конечно, быть не могло. Оно стало возможным только тогда, когда достижение нового и более высокого

уровня сознания позволило ему оглянуться и увидеть низшее и более грубое состояние. Оставалось только ожидать, что большая часть насмешек и презрения смешается с этой ретроспекцией, набрасывая, таким образом, еще более плотный покров на человеческие воспоминания о прошлом, которые в любом случае были малопоучительными. Это явление должно было повторяться бесчисленное количество раз в истории умственного развития человека. Высокомерное презрение, с каким наш современный век смотрит на вкус и ум прошлых столетий, является тому классическим примером; несомненный намек на то же явление есть и в Новом Завете, где в Деяниях (17: 30) сказано, что Бог взглянул сверху вниз (ύπεριδών, *despiäens)* на χρόνοι της αγνοίας во времена невежества (или бессознательности).

Такой подход странно контрастирует со все еще более распространенной и более впечатляющей идеализацией прошлого, которое восхваляется не просто как «старое доброе время», но как Золотой век - и не только необразованными и суеверными людьми, но всем тем множеством приверженцев теософии, непоколебимо верящих в то, что некогда существовала величественная цивилизация Атлантиды.

Любой, кто принадлежит к сфере культуры и ищет совершенства где-то в прошлом, столкнувшись лицом к лицу с образом трикстера, должен чувствовать себя очень неуютно.

↑ Конец страницы 346 ↑

↓ Начало страницы 347 ↓

Трикстер - предтеча спасителя, и подобно последнему является Богом, человеком и животным в одном лице. Он - и нечеловек, и сверхчеловек, и животное, и божественное существо, главный и наиболее пугающий признак которого - его бессознательное. По этой причине его покидают товарищи (очевидно, люди), что, по-видимому, указывает на отставание его уровня сознания от их. Он настолько бессознателен по отношению к самому себе, что его тело не является единым целым; две его руки бьются одна с другой. Он отделяет от себя свой задний проход и поручает ему специальное задание. Даже его пол, несмотря на фаллические признаки, не определен: он может стать женщиной и выносить ребенка. Из своего пениса он создает всякого рода полезные растения, что указывает на его исконную сущность творца, так как мир создан из тела Бога.

С другой стороны, он во многих отношениях глупее животных и раз за разом попадает в дурацкие переделки. Хотя на самом деле он не злой, он совершает ужасающе жестокие поступки просто из-за бессознательности и покинутости. Его заточение в животном бессознательном подтверждается случаем, когда его голова застряла внутри черепа лося, а следующий эпизод показывает, как он вышел из этого положения - засунув голову сокола себе в прямую кишку. Правда, почти сразу же после этого он возвращается в прежнее состояние, упав под лед; его раз за разом обманывают животные, но в конце ему удается провести коварного койота, й это возвращает ему его свойство спасителя. Трикстер представляет собой первобытное «космическое» существо, обладающее *божественно-животной* природой: с одной стороны, превосходящее человека своими сверхчеловеческими качествами, а с другой - уступающее ему из-за своей неразумности и бессознательности. Он также не ровня животным ввиду своей чрезвычайной неуклюжести и отсутствия инстинктов. Эти недостатки свидетельствуют о его *человеческой* природе, которая не так хорошо приспособлена к окружающей среде, как животные, но взамен этого обладает

перспективой значительно более

↑ Конец страницы 347 ↑

↓ Начало страницы 348 ↓

высокого развития сознания благодаря огромной тяге к знаниям, что должным образом подчеркивается в мифе.

Повторное рассказывание мифа играет роль терапевтического припоминания того содержания, которое по причинам, еще ждущим своего обсуждения, не должно надолго забываться. Будь оно лишь пережитком более низкого состояния, было бы понятно, если бы человек перестал обращать на него внимание, не чувствуя к нему никакого интереса. Но, как очевидно, дело обстоит совсем не так, поскольку трикстер был источником развлечения вплоть до времен цивилизации, где его все еще можно узнать в карнавальном образе Пульчинеллы и шута. Это важная, хотя и не единственная причина его неиссякаемой жизнеспособности. Но, конечно же, не ею обусловлено то, что это изображение крайне примитивного сознания закрепилось в мифологическом персонаже. Простые остатки раннего исчезающего состояния обычно теряют энергию во все большей степени, иначе они никогда бы не исчезли. И уж менее всего следовало бы ожидать, что они окажутся способными закрепиться в мифологическом образе со своим собственным циклом легенд,- разумеется, если только они не получили энергию извне, в данном случае, от более высокого уровня сознания или из еще не истощившихся источников в бессознательном. Соответствующей параллелью из психологии личности будет выразительный образ тени, антагонистичной по отношению к личностному сознанию: этот образ не проявляется только потому, что он *все еще* существует в индивидууме, но потому, что он опирается на динамизм, существование которого может быть объяснено лишь в терминах актуальной ситуации, например, потому, что тень настолько неприятна Я-сознанию индивидуума, что она должна быть вытеснена в бессознательное. Это объяснение не совсем подходит к данному случаю, так как трикстер, очевидно, представляет исчезающий уровень сознания, у которого все меньше сил для того, чтобы выразить и утвердить себя. Более того, вытеснение помешало бы его исчезновению, так как именно вытесненные содержания имеют наилучшие шансы сохраниться, ибо, как мы знаем из опыта,

↑ Конец страницы 348 ↑

↓ Начало страницы 349 ↓

в бессознательном не происходит никакой коррекции. Наконец, нет никаких оснований говорить, что история трикстера неприятна сознанию Winnebago или несовместима с ним,- напротив, она доставляет ему удовольствие и, следовательно, совершенно не нуждается в вытеснении. Поэтому все выглядит так, как будто миф активно поддерживается и подпитывается сознанием, тем более, что это лучший и наиболее успешный способ удержать образ тени в сознании и подвергнуть его сознательной критике. И хотя сперва эта критика носит скорее характер положительной оценки, и можно ожидать, что вместе с прогрессивным развитием сознания грубые стороны мифа постепенно ослабеют, даже если бы не существовало опасности его быстрого исчезновения под давлением белой цивилизации. Мы ведь часто наблюдали, как определенные традиции, первоначально жестокие или непристойные, с течением времени

становились просто пережитками[12].

Как показывает история, процесс обезвреживания этого мотива занимает чрезвычайно много времени; его следы все еще можно обнаружить даже на высоком уровне цивилизации. Его долговечность можно также объяснить силой и жизнеспособностью состояния сознания, описанного в мифе, и тайной привлекательностью и обаянием, которые он представляет для сознательного разума. Хотя чисто каузальные гипотезы в биологической сфере, как правило, не очень удовлетворительны, тем не менее, не следует недооценивать того факта, что в случае с трикстером более высокий уровень сознания надстроен над низшим и что последний оказался как бы в укрытии. Однако припоминание трикстера обязано главным образом тому интересу, который сознательный разум испытывает к нему как к сопутствующему существу, которое, как мы уже увидели, постепенно цивилизуется, т. е. происходит ассимиляция первобытной демонической фигуры, изначально бывшей независимой и даже способной вызвать одержимость.

Дополнив каузальный подход целевым, мы, таким образом, получаем возможность прийти к более осмысленным интерпретациям не только в области медицинской психологии, где

↑ Конец страницы 349 ↑

↓ Начало страницы 350 ↓

мы имеем дело с зарождающимися в бессознательном личностными фантазиями, но и в случае коллективных галлюцинаций, каковыми являются мифы и сказки.

Как указывает Радин, цивилизующий процесс начинается уже в рамках самого цикла трикстера, и это явное свидетельство преодоления первобытного состояния. Во всяком случае, он утрачивает признаки глубочайшего бессознательного; к концу цикла в поведении трикстера уже нет грубости, дикости, глупости и бессмысленности, оно становится целесообразным и довольно разумным. Даже в мифе легко различимо обесценивание его раннего бессознательного, и поэтому возникает вопрос - что случилось с его порочными качествами? Наивный читатель может вообразить, что когда темные стороны исчезают, то они перестают существовать. Но, как подсказывает опыт, это совсем не так. В действительности же сознательный разум преодолевает зачарованность злом и не испытывает к нему влечения. Тьма и зло не превратились в дым, просто, утратив энергию, они ушли в бессознательное, где они остаются до тех пор, пока с сознанием все в порядке. Но как только сознание оказывается в критической или сомнительной ситуации, вскоре выясняется, что тень не превратилась в ничто, но только лишь ожидает благоприятной возможности вновь появиться в виде проекции на ближнего. Если этот обман удается, между людьми мгновенно создается тот мир первоначальной тьмы, где может произойти все, что характерно для трикстера - даже на высшем уровне цивилизации. Лучшие примеры таких «шалостей», как народная речь верно и доходчиво окрестила такое состояние дел, при котором все идет наперекосяк и не видно ни проблеска смысла (разве что по ошибке в последний момент), можно обнаружить, естественно, в политике.

Так называемый цивилизованный человек забыл о трикстере. Он помнит его лишь образно и метафорически, когда, раздраженный своим собственным неумением, он говорит о судьбе, сыгравшей с ним шутку, или о заколдованности вещей. Он вовсе не подозревает, что его собственная скрытая и на

↑ Конец страницы 350 ↑

↓ Начало страницы 351 ↓

первый взгляд безвредная тень обладает свойствами, опасность которых превосходит его самые необузданные мечты. Как только люди собираются большими группами, что ведет к подавлению индивидуальности, тень приходит в движение и, как показывает история, может даже персонифицироваться и найти свое воплощение.

Именно губительная идея о том, что в человеческую душу все приходит извне и что она рождена *tabula rasa,* ответственна за то ошибочное убеждение, что при нормальных обстоятельствах индивид находится в полном порядке. Ибо тогда он обращается за спасением к государству и заставляет общество платить за свою неумелость. Он думает, что, если бы еда и одежда доставлялись бы бесплатно к порогу или если бы все имели автомобили, ему бы открылся смысл существования. Это - детское недомыслие, вырастающее на месте бессознательной тени и оставляющее ее неосознанной. Из-за этих предрассудков личность чувствует себя полностью зависимой от своего окружения и теряет всякую способность к интроспекции. Тем самым ее этический кодекс замещается знанием того, что позволено, положено или запрещено. Как при таких обстоятельствах можно ожидать, что солдат будет оценивать приказ, полученный от старшего, с этической точки зрения? Он ведь еще даже не знает о том, что способен к спонтанным этическим порывам и к их осуществлению,- даже тогда, когда этого никто не видит.

С этой точки зрения мы можем понять, почему миф о трикстере сохранился и развился: как и многим другим мифам ему приписывали терапевтическое действие. Он удерживает более ранний низкий интеллектуальный и моральный уровень перед глазами более развитого индивида для того, чтобы тот не забывал, как дела обстояли вчера. Нам нравится думать, что то, чего мы не понимаем, нам никогда не пригодится. Но это не всегда так. Человек редко понимает одной только головой, а первобытный - и подавно. По причине своей нуминозности миф непосредственно воздействует на бессознательное независимо от того, понятен он или нет. И то, что традиция

↑ Конец страницы 351 ↑

↓ Начало страницы 352 ↓

его постоянного воспроизведения прервалась не так давно, объясняется его полезностью. Однако объяснение затруднено двумя противоположными тенденциями: это, с одной стороны,- желание избавиться от более раннего состояния, а с другой - не забыть его". Очевидно, Радин, как следует из его слов, также почувствовал эту сложность: «С психологической точки зрения можно утверждать, что история цивилизации в значительной степени является описанием попыток забыть о трансформации из животного в человеческое существо»[14]. Несколькими страницами ниже он говорит (указывая на Золотой век): «Таким образом, упорный отказ забыть - не случаен»[15]. И так же не случайно то, что как только мы пытаемся сформулировать парадоксальное отношение человека к миру, мы вынуждены противоречить сами себе. Даже наиболее просвещенные из нас поставят рождественскую елку для своих детей, не имея ни малейшего представления о смысле этого обычая, и постоянно пресекая еще в зародыше все попытки объяснения. Просто изумляешься, когда видишь, как много

так называемых суеверий царит в наше время как в городе, так и в деревне, но если взять человека и спросить его громко и четко: «Вы верите в привидения, в ведьм, в заговоры и колдовство?», то он будет с негодованием отрицать. Сто против одного, что он никогда не слышал о таких вещах и считает все это вздором. Но втайне он все равно верит в это, так же, как и обитатель джунглей. Наша публика о таких вещах знает очень мало - все убеждены, что в нашем просвещенном обществе этот тип суеверий давным-давно искоренен; и вести себя так, как будто вы никогда не слышали о таких вещах (о вере в них не может быть и речи), является частью всеобщего молчаливого соглашения.

Но ничто никогда не исчезает бесследно, тем более кровавая сделка с дьяволом. Внешне это забыто, но ни в коем случае - внутри. Мы ведем себя как жители южных склонов горы Элгон в Восточной Африке, один из которых сопровождал меня половину пути в буш*. На развилке тропинки нам

*Обширные малонаселенные простра в Африке, покрытые кустарником.

↑ Конец страницы 352 ↑

↓ Начало страницы 353 ↓

попалась новенькая «ловушка для привидений», прекрасно устроенная в виде маленькой лачуги возле пещеры, где он жил со своей семьей. Я спросил его, сделал ли он это сам. Он отрицал, обнаружив при этом сильнейшее замешательство и утверждая, что только дети занимаются такими «заклинаниями». После этого он пнул лачугу ногой, и она рассыпалась.

Точно такую же реакцию мы наблюдаем в Европе в наши дни. Снаружи люди более или менее цивилизованы, но внутри они все еще остаются дикарями. Что-то в человеке упорно не желает отказываться от своих истоков, а что-то другое верит, что все это давным-давно оставлено позади. Смысл этого противоречия однажды стал мне ясен в мгновение ока, когда я наблюдал «Strudel» (разновидность местного знахаря), снимающего заклятие с конюшни. Конюшня находилась у самой Готхардской железной дороги, и во время церемонии прошло несколько международных экспрессов. Их пассажиры вряд ли подозревали, что в нескольких ярдах от них выполняется первобытный ритуал.

Конфликт между двумя измерениями сознания представляет собой просто выражение полярной структуры нашей души, которая, как и любая другая энергетическая система, зависит от напряжения между противоположностями. По этой же причине нет общих психологических утверждений, которые нельзя было бы легко превратить в их противоположность; на самом деле обратимость и доказывает их верность. Никогда нельзя забывать, что в любой психологической дискуссии мы ничего не говорим ***о*** душе, но всегда душа *сама* говорит о *себе.* Бесполезно думать, что при помощи «разума» мы когда-нибудь сможем выйти за пределы души, даже если разум утверждает, что он не зависит от души. Как он может это доказать? Если нам нравится, мы можем говорить, что одно утверждение, которое исходит из души, есть выражение психического и только психического, а другое, которое исходит из разума, есть выражение «духовного» и, следовательно, превосходит психическое. И то, и другое суть всего лишь заявления, основанные на постулатах веры.

↑ Конец страницы 353 ↑

↓ Начало страницы 354 ↓

Дело в том, что эта старая трехчастная иерархия психических содержаний (hylic, psychic, pneumatic) репрезентирует полярную структуру души, которая является единственным непосредственным объектом опыта. Единство нашей психической природы находится в средине, так же, как живое единство водопада возникает в динамической связи между верхом и низом. Таким образом, живое воздействие мифа ощущается тогда, когда высшее сознание, радующееся своей свободе и независимости, сталкивается с автономией мифологического образа и не только не может противостоять его обаянию, но и восторженно отдается неотразимому впечатлению. Образ срабатывает, потому что скрыто он присутствует в душе наблюдателя и появляется как ее отражение, хотя и не признается таковым. Он откололся от сознания и вследствие этого ведет себя как автономная личность. Трикстер - это коллективный образ тени, совокупность всех низших черт характера в людях. И так как индивидуальная тень всегда присутствует в качестве компонента личности, из нее может непрерывно создаваться коллективный образ. Не всегда, конечно, как мифологический образ, но вследствие усиливающегося вытеснения врожденных мифологем и пренебрежения ими, как соответствующая проекция на другие социальные группы и народы.

Если рассматривать трикстера как параллель индивидуальной тени, возникает вопрос: можно ли ту тенденцию к осмысленности, которую мы видели в мифе о трикстере, наблюдать также у субъективной и личной тени. Поскольку эта тень свободно появляется в феноменологии сновидений в форме определенного образа, мы можем ответить на этот вопрос положительно: тень, хотя она и является по определению отрицательным образом, порой имеет явные и четко различимые черты и ассоциации, которые указывают на совершенно иное основание так, словно бы под нерасполагающей внешностью она прятала значимое содержание. Это подтверждается опытом; но еще более важно то, что за этими скрытыми [содержаниями] обычно оказываются нуминозные образы. Ближайшим образом, стоящим за тенью, является анима[16], на-

↑ Конец страницы 354 ↑

↓ Начало страницы 355 ↓

деленная значительным обаянием и силой воздействия. Она часто появляется в слишком уж юной форме и, в свою очередь, прячет могучий архетип мудрого старца (мудреца, мага, короля и т.д.). Этот ряд можно продолжать, однако в этом нет смысла, так как психологически можно понять только пережитое на собственном опыте. Понятия психологии комплексов, по сути, являются не рассудочными формулировками, а наименованиями определенных сфер опыта, и хотя их можно описать, они остаются мертвыми и ничего не говорящими любому, кто их не пережил. Так, я заметил, что обычно люди не испытывают трудностей, пытаясь обрисовать себе, что подразумевается под тенью, даже если они предпочитают латинский или греческий жаргон, который звучит более «научно». Но понять, что такое анима, стоит им огромных усилий. Они принимают ее довольно легко, когда она появляется в романах или в качестве кинозвезды, но совершенно не воспринимают ее, когда дело доходит до роли, которую она играет в их собственной жизни, потому что она суммирует все, больше чего человеку никогда не достичь и к чему он никогда не перестанет стремиться. По этой причине с ней всегда связано эмоциональное возбуждение. Степень бессознательного, с которой сталкиваешься в этой связи, мягко говоря, поразительна. Поэтому практически невозможно заставить мужчину, который

боится своей женственности, понять, что подразумевается под анимой.

В самом деле в этом нет ничего удивительного, так как даже наиболее поверхностное понимание тени порой вызывает величайшие трудности у современного европейца. Но поскольку тень - ближайший к его сознанию и наименее опасный образ, она также является первым компонентом личности, с которым сталкивается анализ бессознательного. Угрожающей и нелепой фигурой стоит она в самом начале процесса индивидуации, предлагая обманчиво легкую загадку Сфинкса или неумолимо требуя ответа на «quaestio crocodilina»[17].

Если в конце мифа о трикстере присутствует намек на спасителя, это утешающее предостережение или надежда означает, что произошло и было осознано некое бедствие. Страст-

↑ Конец страницы 355 ↑

↓ Начало страницы 356 ↓

ное стремление к спасителю может возникнуть только вследствие несчастья - другими словами, осознание и неизбежная интеграция тени создает настолько мучительную ситуацию, что никто, кроме спасителя, не может распутать запутанный клубок судьбы. В индивидуальном случае проблема, вызванная тенью, решается на уровне анимы, т.е. через соотнесенность. В истории коллектива, так же, как и в истории личности, все зависит от развития сознания, ибо это приносит постепенное освобождение от заключения в ἀγυοία, «бессознательном»[18] и, таким образом, является носителем как света, так и исцеления. Как и в своей коллективной, мифологической форме, личностная тень соединяет в себе семена enantiodromia, превращения в свою противоположность.

↑ Конец страницы 356 ↑

↓ Начало страницы 357 ↓

ПРИМЕЧАНИЯ

Пролегомены

[1] Kerényi, *Die antike Religion: eine Grundlegung.*

[2] Штефан Андрее.

[3] W. Müller, *Kreis und Kreuz;* см. A. Szabó, «Roma Quadrata», S. 160-169.

[4] Идеальный город, созданный по *мандале-плану* — это божественный Иерусалим Апокалипсиса: его 4 угла расположены на круге зодиака. См. F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis: Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse,* S. 39 w.

[5]*Психология и алхимия,* 249.

[6] *Психология и алхимия,* 327.

[7] Macrobios, *Saturnalia,* IH, 9, 4. В настоящее время я уже не разделяю точку зрения, представленную в «Aititalische Götterverbindungen» (S. 19) о том, что Виламовиц был прав в своей догадке насчет *Lua.*

[8] «Пайдеума», как я позволил себе ее определить, понимаемая мной в смысле Фробениуса (см. в журнале *Paideuma,* I, 1938-1940, p. 158) -это реактивная способность и, следовательно, по существу своему пассивная, несмотря на то, что реакция проявляет себя в актах и творениях, т.е. в произведениях культуры. Именно пайдеума является причиной тому, что все живущие в определенное время и в определенном месте настолько *открыты воздействию,* что это

позволяет им следовать лишь определенному образу жизни.

[9] Особенно удачный пример этого чистого психического *мандала*-опыта, дополненного монадическими и мифологическими фрагментами (количеством и статуями богов) можно найти в книге Юнга «Два эссе по аналитической психологии». Цитирую оттуда с комментариями Юнга:

«Я взобрался на гору и добрался до места, где я увидел перед собой семь красных камней, семь с каждой стороны и семь впереди. Я стоял в центре этого четырехугольника. Камни были плоскими, как ступени. Я попытался поднять четыре ближайших ко мне камня. Тут я обнаружил, что камни - это пьедесталы четырех статуй богов, погребенных головой вниз Я выкопал их и поставил вокруг себя, так что я стоял посередине

↑ Конец страницы 357 ↑

↓ Начало страницы 358 ↓

между ними. Вдруг они накренились друг к другу так, что их головы соприкасались, образуя как бы навес надо мной. Я приник к земле и сказал: «Упадите на меня, если вы должны это сделать! Я устал». Потом я увидел, что за пределами круга из четырех богов образовался круг пламени. Через некоторое время я поднялся с земли и повалил статуи богов. Когда они упали, неожиданно возникли четыре дерева. От кольца огня отлетели голубые искры, и листва деревьев начала загораться. Увидев это, я сказал: «Это должно прекратиться. Я должен войти в огонь сам, чтобы не сгорели листья». И тогда я ступил в огонь. Деревья исчезли, и огненный круг превратился в одну огромную голубую искру, которая смела меня с лица земли».

«На этом видение заканчивается. ... Во всех событиях непредубежденный читатель сразу же узнает идею "серединной точки", которая достигается определенным .восхождением" (восхождением на гору, усилием, борьбой и т.д.). Он также без труда узнает известную средневековую загадку о квадратуре круга, которая принадлежит области алхимии. Тут она находится на своем истинном месте как символ индивидуации. Целостная личность передается четырьмя кардинальными точками, четырьмя богами, т.е. четырьмя функциями, которые указывают направления в психическом пространстве, а также кругом, замыкающим целое.

Преодоление четырех богов, которые угрожали задушить индивида, означает освобождение от идентификации с четырьмя функциями, четырехкратной *nirdvandva* (.свобода от противоположностей"), за чем следовало приближение к кругу, неделимой целостности. Развиваясь, этот процесс ведет к дальнейшей экзальтации».

Нет недостатка в древних параллелях и помимо церемонии основания города. Даже «квадратура круга» древнего происхождения. Замечу только, что ритуальные памятники, которые были погребены или спрятаны в земле (в Риме их называли «Tarentum», в Ликосуре, см. Павсаний, VIII, 37, 3), относятся к тем же божествам, что и *mundus.* В процитированном видении мы на каждом шагу обнаруживаем элементы, которые имеют значение как в индивидуальной мифологии, т.е. психологии, так и в великих мифологиях космических религий.

Предвечный Младенец в предвечные времена

[1] См. мою работу «Что такое мифология?» и *Die antike Religion,* S. I3 w, а также мое введение к *Gods of the Greeks.*

[2] Cicero, *De divinatione,* II, 23; Овидий, *Метаморфозы,* XV, 553; Festus, s.v. Tages. Источники для остальных сносок следует искать в словаре мифологии. По Гермесу смотрите мою работу: *Hermes der Seelenfuhrer: das Mythologem vom martnlichen Lebensursprung.*

↑ Конец страницы 358 ↑

↓ Начало страницы 359 ↓

[3] *Ipofyi Arnold Népmesegyujteménye,* No. 14.

[4] Эти стихи процитированы из W. Radloff, *Proben der Volksíitemtur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, I,* S. 271, 400.

[3] См. K.Meuli, «Scythia», где однако не просматривается буддистское влияние.

[6] B.Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény,* II. I, S. 99.

[7] *Lalitavatara,* гл. 6-7.

[8] B.Munkácsi, *Vogul népkölltési gyűjtemény,* II, 2 (1910), p. 58 and 67.

[9] «Sutta Nipata»//0!denberg, *Reden des Buddha,* S. 4. '° Следующее взято из «Песен Богов-героев», Munkácsi, I!, 1, S. 100 w.

[11] См. AAAame. *The Types of the Folk-Tale,* No. 650, с дополнениями на основе венгерских легенд.

[12] См, D.Comparetti, *Der Kalevala,* S. 197.

[13] См. K-Krohn, *Kalevalastudien,* VI, S. 29.

[14] см. Munkácsi, H, 2.

[15] Цит. в переводе Феттера в H. Geizer, «Zur armenischen Götterlehre», S. 107, из кн.: Moses of Chořené, *History of Armenia,* \, 31.

[16] Kercnyi, «Das persische Millennium im 'Mahabharata', bei der Sibylle und Vergil», S. 31.

[17] *Das Zeitalter des Sonnengottes,* S. 271 w.

[18] См. K. Krohn, S. 3 w.

[19] Аполлодор, III, 10, 2.

[20] Reitzenstein and Schäder, *Studien zum antiken Synkretismus,* S. 83.

[21] В. Стасов в 1868 г.; W. Wollner, *Untersuchungen über die Volksepik der Grossrussen,* S. 22 w.

[22] См. Гимн к Хираньягарбхе («Ригведа», X, 121) и космогонические тексты в K. F Geldner, *Vedismus und Brahmanismus,* S. 89 w. Также *Pura-natexten* в H. Zimmer, *Moya.*

[23] Й. Хейзинга, *Homo Ludens.*

[24] Я употребляю это слово в том же самом смысле, что и в «Die Geburt der Helena», S. 173, и в моей книге *Antike Religion,* развивающей сделанное Гете различение между символом и аллегорией *(Учение о цвете,* 916). Это согласуется с юнгианской теорией «природных символов» и сновидений как продуктов природы.

[25] См. H. Usener, Ли *Weihnachtsfest,* S. 33 w.

[26] См. idem, *Die Sintflutsagen,* S. 223 w, а также собрание текстов и памятников в F. J. Dölger's, ΙΧΘΥΣ (2-е изд.), где, однако, на переднем плане оказываются культы и памятники, а не мифология.

[27] *Илиада,* XIV, 201, 246, 302.

[28] *De die natali,* 4,7; Анаксимандр, А 30, см. Фрагменты ранних греческих философов, ч. I. М., 1989, с. 127.

[29] Аэций, V, 19, 4; Анаксимандр, там же.

[30] «Появление первых людей», в его «энциклопедическом журнале» *Isis,* IV

(1819), 1117 и далее.

[31] См. Sir„George Grey, *Polynesian Mythology,* p. 18.

↑ Конец страницы 359 ↑

↓ Начало страницы 360 ↓

[32] Loc. cit., 1119.

[33] Благодаря книге Эдварда Мура «Индусский пантеон» Запад познакомился со множеством индийских мифологических образов. На нее ссылается Крейцер в своей *Symbolik und Mythologie* (2-е изд.; 1819). См. его иллюстрации, Pis. XXI (Нараяна) и XXIV (Вишну и Брама).

[34] *Таиттирия-Араньяка,* I, 23.

[35] См. Erman, *Die Religion der Ägypter,* S. 62; Creiizer, Pis. I, 6 и XVII, 2.

[36] Пиндар, фрагменты, 78-79.

[37] Zimmer, *Maya,* S. 49.

[38] См. δελφύζ - «матка» (лоно), α-δελφόζ - «брат» (от той же матери): древняя и достоверная этимология: Атеней, IX, 375.

[39] См. в Usener, *Sintflutsagen.*

[40] Ibid., S. 157.

[41] Свидетельства и интерпретация в Usener, ibid., S. 140 w.

[42] Ibid., S. 138 w.

[43] См. Еврипид, *Ифигения в Тавриде,* 1271.

[44] См., кроме Еврипида, *Ифигения в Тавриде,* Аиоллоний Родосский, *Аргонавтика, ì,* 760.

[45] См. L. Radermacher, *Der homerische Hermeshymnus,* S. 201 и далее; также Kerényi, *Hermes der Seelenfuhrer.*

[46] Слово Ερμανες, груды камней в честь Гермеса, этимологически связано со словом Ερμα, или столбом, подобно тому как слово λίθαξ связано с λίθος.

[47] Филострат, *Жизнь Аполлония Тианского,* VI, 20.

[48] Павсаний, VI, 26, 5.

[49] Там же, VIII, 17, 2. /

[50] Там же, IX, 27, 1.

[51] См. Kerényi, *Hermes der Seeienführer,* S. 64.

[52] См. эротическое значение латинского слова *(furtum:* W. F. Otto, *The Homeric Gods,* p. 111, n. 34) и немецкого слова *Liebeshandel.* В отношении гомеровского мира Гермеса см. классический текст по поводу Гермеса у отто, ibid., S. 104 w.

[53] Овидий, *Метаморфозы,* IV, 288.

[54] См. J. P. B. Josselin de Jong, «De Oorsprong van den goddelijken bedrieger», S. 5 w.

[55] J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen* (1928); *Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen* (1930); *Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker* (1931); *Mythos und Kult der Steinzeit* (1935).

[56] Павсаний, II, 19, 6.

[57] Nilsson, *Griechische Feste,* S. 373 w.

[58] Праздник Афродиты под названием «Хибристика» в месяц Гермеса. См. Nilsson, S. 371 w., и Jessen in Pauly и Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.,* s. v. Hermaphrodites.

[59] См. C. Ciernen, *Die Religion der Etrusker,* S. 35.

[60] см. Plutarch, *Conjugalia praecepta,* 138d.

↑ Конец страницы 360 ↑

↓ Начало страницы 361 ↓

[61] *Orphicorum fragmenta.* No. 56.

[62] См. медальон, вставленный в Тарентинскую вазу, воспроизведенную на фронтисписе книги Usener, *Sintflutsagen.*

[63] Гесиод, *Теогония,* 168-206.

[64] Фарай в Ахае; Павсаний, VII, 22, 4.

[65] См. Zimmer, *Maya,* S. 202.

[66] Ibid., S. 7.

[67] Ibid., S. 206.

[68] Ibid., S. 124 w.

[69] Этимология Р. Эггера.

[70] Antoninus Liberális, 32, 2.

[71] *Stigel,* IH, 35 и далее (венгерский). См. Tolnay, «The Music of the Universe», 1943, p. 83 f.

[72] CM.Usener, *Stintflutsagen,* S. 159, 3.

[73] Kerényi, «Die Geburt der Helena», S. 16.

[74] *Antologia Lyríca Graeca,* II (1925), 279 и далее.

[75] *Etymologiom mag/лum* s.v. Δίκτη; Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion,* p. 476.

[76] Ibid., p. 471 f.

[77] Ibid., p. 469.

[78] Ibid., p. 471.

[79] Welcker, *Griechische Götterlehre,* II, S. 218 w; Nilsson, p. 462.

[80] См. Nilsson, p. 469 f.

[81] Ibid., p. 463.

[82] Павсаний, VIII, 2, 38, 6 и далее.

[83] Nilsson, p. 462, 2.

[84] Athenaeus, 375 F.

[85] Павсаний, VIII, 2, 3; богу-младенцу Палемону также приносились в жертву дети на Тенедосе, см. Lycophron, 229, со схолиями.

[86] Павсаний, VIII, 38, 6; см. Kerényi, *Niobe,* S. 200.

[87] Lycophron, 1194, схолия (Tzetzes).

[88] Antoninus Liberális, 19.

[89] Согласно *Гимну к Зевсу* Каллимаха, 15-41.

[90] Павсаний, IV, 33, 1.

[91] См. F. Altheim, *A History of Roman Religion,* ρ. 46 f.

[92] C. Koch, *Der römische Juppiter,* S. 9 w.

[93] Kerényi, *Der antike Religion,* K. VI.

[94] Koch, S. 47 w.

[95] Более подробно в долгожданной книге A. Brelich, *Fortuna.*

[96] Koch, S. 82 w.

[97] L Borsari, «XII. — Del Tempio di Giove Anxure», p. 96 f.

[98] Репродукции и пояснения см. в Dõlger, ΙΧΘΥΣ, PI. 47, и V (1932), ρ. I f. Указание Делгера на Венеру избыточно.

[99] Ibid., II, p. 297 f.

[100] Nilsson, p. 479.

↑ Конец страницы 361 ↑

↓ Начало страницы 362 ↓

[101] *Шиада,* VI, 59.

[102] См. Изображения 169 и 171 в J. E. Hamson, *Prolegomena to the Study of Creek Religion.*

Dionysus, S. i 48 w. Последующее изложение опирается на свидетельства, приведенные в этой книге.

[104] Usener, *Sintflutsagen, S.* 159, 3.

[105] Ibid., S. 155 w.

[106] Otto, S. 76 w.

[107] См. Otto, S. 152. Поддерживая его интерпретацию, я в то же время не со всем в ней согласен, ибо существуют многочисленные изображения фаллоса в корзине для провеивания зерна.

[108] Ibid., S. 163,

[199] Это бы объяснило феномен, рассматриваемый мною в «Satire und Satura». S. 144 w.

"" См. Weisweüer, «Seele und See», S. 31 w.

[111] Kerényi, *Apollon* (1941), S. 44 w.

[112] Каллимах, *Гимн к Зевсу,* 8 и далее, см. схолии.

[113] R. Egger, «Genius Cucunatus», p. 311 f; Kerényi, «Tetespboroe», S. 156 w.

Психология архетипа младенца

[1] Кереньи, «Предвечный Младенец в предвечные времена».

[2] *Der Mensch in der Geschichte* (1860).

[3] *Psyche* (1846).

[4] Рабочий пример см. в статье «Понятие коллективного бессознательного» (рус. пер. в кн.: Л.И.Бондаренко, С.А.Тиглин, А.В.Баженов, «Психоанализ и культурология», Харьков, 1991. - *Ред).*

[5] Фрейд в своей книге «Толкование сновидений» провел параллели между определенными аспектами детской психологии и легендой об Эдипе и отметил, что ее «универсальную значимость» следует объяснить в терминах тех же инфантильных предпосылок. Настоящая разработка мифологического материала была затем проведена моими учениками (A.Maeder, «Essai d'interprétation de quelques rêves», 1907 и «Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen, und Träumen», 1908; F. Riklin, «Über Gefängnispsychosen», 1907; *Исполнение желаний и символизм в сказках,* I изд. в 1908) и К-Абрахамом, *Сон и миф* (рус. пер.: М., 1912). За ними последовал отто Ранк из Венской школы - *Миф о рождении героя,* I изд. в 1922 (рус. пер.), «Либидо, ее метаморфозы и символы» (в кн.: К.Г.Юнг. Избр. труды по аналитич. психологии в 3-х т., т. 2, Цюрих, 1939). В *Психологии бессознательного* (I изд. в 1911, испр. и доп. как *Символы трансформации) я* представил более исчерпывающее исследование психических и мифологических параллелей.

↑ Конец страницы 362 ↑

↓ Начало страницы 363 ↓

[6] Этот факт хорошо известен, и соответствующая этнологическая литература слишком обширна, чтобы ее здесь упоминать.

[7] См. «Структура души» (рус. пер. в кн.: К.Г.Юнг, «Проблемы души нашего времени». М., 1993, с. 111-133. - *Ред.).*

[8] За исключением определенных случаев спонтанных видений,

automatismes teleològiques (Flournoy) и процессов в методе «активного воображения», описанных мною.

[9] Относящийся к делу материал можно найти в неопубликованных отчетах о семинарах, которые я проводил в Федеративном Политехническом Институте (ETH) в Цюрихе в 1936—1939, и в книге Майкла Фордхема «Жизнь детства».

[10] Berthelot, *Alchimistes grecs,* III, XXV.

" Agricola, *De animantíbus subterránea* (1549); Kircher, *Mundus subterráneas* (1678), VIII, 4.

[12] Mylius, *Philosophia reformala* (1622).

[13] «Allegoria super libram Tiirbae» в *Artis auríferae,* I (1572).

[14] *Texte aus der deutschen Mystik des 14 und 15 Jahrhunderts,* изд. Spamer, S. 143, 150.

Ingram, *The Haunted Homes and Family Traditions of Great Britain,* p. 43 f.

[16] Древний алхимический авторитет, называемый по-разному: Мо-риенес, Мориенус, Марианус («De compositione alchemiae», Manget, *Bib-liotheca chemica curiosa,* I, p. 509 f). В свете определенно алхимического характера II части *Фауста* такая связь неудивительна. Ш ребер, *Воспоминания о моей нервной болезни.*

[18] Для общего представления см. мою работу «Сознательное, бессознательное и индивидуация». Специфический феномен описан в нижеследующем тексте, а также в *Психологии и алхимии, ч.* II.

[19] «Отношение между Я и бессознательным», ч. И, гл. 3. *Символы трансформации.*

[21] Не будет излишним указать, что предубеждение непрофессионала всегда склонно отождествлять мотив младенца с конкретным переживанием «младенца», как будто бы настоящий ребенок был причиной и предусловием существования мотива младенца. Однако в психологической реальности идея «младенца» всего лишь средство (и не единственное) выразить психический факт, который нельзя сформулировать точнее. Поэтому в силу тех же причин мифологическая идея младенца является не слепком с эмпирического ребенка, а *символом,* который легко узнаваем: например, чудесный младенец, божественный младенец, сотворенный, порожденный и выросший в совсем необычных условиях, но — в этом суть дела — не человеческое дитя. Его поступки столь же сверхъестественны или чудовищны, как и его природа и физическая конституция. Вообще, говорить о мотиве младенца необходимо лишь относительно этих в высшей степени неэмпирических свойств. Более того, мифологический «младенец»

↑ Конец страницы 363 ↑

↓ Начало страницы 364 ↓

имеет различные формы: то бог, то гигант, то мальчик-с-пальчик, то животное и т.д., и это указывает на то, что причиной является все, что угодно, но только не рациональный или конкретный человек. Это касается и архетипов «отца» и «матери», которые, говоря мифологически, в равной степени являются иррациональными символами.

[22] *Психологические типы* и *Два очерка по аналитической психологии.*

[23] *Психологические типы,* rn.V, 3: «Значение объединяющего символа».

[24] *Психология и алхимия* и «Психология и религия».

[25] *Два очерка об аналитической психологии.*

[26] *Психология и алхимия,* 328 и далее.

[27] Высшие позвоночные символизируют в основном аффекты.

[28] Такое толкование змеи мы находим еще у Ипполита, *Elenchos,* IV, 49—51. См. также Leisegang, *Die Gnosis, S.* 146. *Психологические типы.*

[30] Даже Христос имеет огненную природу («Он, который близок ко мне, близок к огню» — Origen, *In Jeremiam Homiìiae,* XX, 3), так же, как и Святой Дух.

[3Î] Этот материал собран в *Психологии и алхимии,* ч. II и IH. О Меркурии как о слуге см. притчу Eirenaeiis Philalethes, *Ripley Reviv'd: or, An Exposition upon Sir George Ripley's Hermético-Poetical Works* (1678).

[32] Koepgen, *Die Gnosis des Christentums,* S. 315.

[33] По поводу *lapis* как посредника см. *Tractates aureus,* в Manget, *Bibliotheca chemica curiosa,* I, 408b и *Artis aurìferae* (1572), 641.

[34] *Психологические типы,* 48; «Отношения между Я и бессознательным».

[35] Книга пророка Осии 1: 2 и далее.

[36] См. Fendi, *Gnostische Mysterien.*

[37] James, *The Apocryphal New Testament,* p. 11.

[38] Климент, *Строматa,* IH, 13, 92, 2.

[39] *The Flowing Light of the Godhead.*

[40] Salomon, *Opicinus de Canistris.*

[41] См. обличительную речь епископа Астериоса (Foucart, *Mystères d'Eleusis,* p. 477 f.). По Ипполиту, иерофант сделался бессильным при помощи глотка болиголова. Самокастрация священников при поклонении Богородице имеет такой же смысл.

[42] Более детальное изложение этих преобразований можно найти в книге «Отношения между Я и бессознательным».

Кора

[1] Подробности в кн.: A. Warburg, *Die Erneuerung der heidnischen Antike,* S. 6 w.

[2] «Мифология» в смысле, указанном нами в «Пролегоменах» выше.

↑ Конец страницы 364 ↑

↓ Начало страницы 365 ↓

[3] См. выше, с. 66.

[4] См. выше, с. 56.

[5] См. Usener, *Vorträge und Aufsätze* (S. 119 w.).

[6] Плиний, *Естественная история,* IX, 80.

[7] W. F. Otto, *Der europäische Geist und die Weisheit des Ostens* (1931), S. 21.

[8] Kerenyi, *Apollon* (1941), S. 15 w.; *La Religione antica,* p.I f; *Die antike Religion,* S. 45.

[9] *Apollon,* S. 37 w.

[10] W. F. Otto, *Dionysos* (1933), S. 186.

[11] *Die antike Religion, S.* 78 w.

[12] Otto, *The Homeric Cods,* p. 241.

[13] Otto, *Dionysos, S.* 29; Kerényi, *Die antike Religion,* S. 3.

[14] *Apollon,* S. 72.

[15] См. выше, разделы (6-9 в I) о первых четырех божествах.

[16] Павсаний, V, 3, 3.

[17] Еврипид, *Гераклиды,* 771.

[18] Гиперид, в Pollux, IX, 74.

[19] Гесиод, *Теогония,* 886 и далее.

[20] См. Otto, *The Homeric Gods,* p. 54 f.

[21] Ibid., p. 89 f.

[22] *Одиссея,* VI, 106.

[23] Геродот, И, 156; Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung,* II, S. 48.

[24] Schneider, *Callimachea,* II, S. 197 w.

[25] Гомеровский гимн к Деметре, 424. Параллели в кн.: Alien and Sikes, *The Homeric Hymns;* см. также L. Malten, «Altorphische Demetersage», S. 422 w.

[26] *Илиада,* XXI, 483.

[27] L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States,* H, p. 435 f.

[28] Гимн к Деметре, 7; Preller, *Griechische Mythologie,* I, S. 760.

[29] Д. Г. Лоренс «Пурпурные анемоны».

[30] Мильтон, ст. 17. Цитируется в кн. Аллена и Сайкса. Д. Г. Лоренс «Верность», в его книге *Анютины глазки.* Hesychiiis, s. v.

[33] См. Farnel!, II, 598 f.

[34] Kerényi, «Zum Verständnis von Vergilius Aeneis B. VI», S. 422, подтверждаемая фрагментом из поэта Фил и коса; см. A. Körte, Hermes, S. 450 w.

[35] Каллимах в Схолиях к Феокриту, II, 12; Schneider, S. 691.

[36] Схолии к Феокриту, II, 12; Еврипид, *Елена,* 569 (фр. 959).

[37] Изображение жертвоприношения Персефоне в росписи аттической вазы, L. Deubner, *Attische Feste,* рис. 2.

[38] Kerényi, «ANOAOS-Darstellung in Brindisi», S. 279.

[39] Строка 48. То же самое относительно Гекаты см. Farnell, II Pl. XXXIX a.

↑ Конец страницы 365 ↑

↓ Начало страницы 366 ↓

[40] Hesychìus, s.v.

[41] Eckhel, *Doctrina Nummorum Větrním,* II, p. 147; см. Lobeck, *Aglaophamus, U,* p. 1213. См. также P. Philippson, *Thessalische Mythologie,* S. 69 w.

[42] Схолии к Ликофрону, *Александра,* 1180.

[43] Еврипид, *Ион,* 1048; *Финикиянки,* 108.

[44] Kerényi, *Pythagoras und Orpheas,* S. 47 w.

[43] P. Kretschmer, «Dyaiss, Ζευς, Diespiter und die Abstrakta im Indogermanischen», S. III w.

[46] Farneil, II, S. 449 w.

[47] Гесиод, *Теогония,* 411 и далее.

[48] Гесиод, *Теогония,* 450 и далее, схолии к Аристофану, *Wasps,* 804.

[49] Colîignon, *Histoire de la sculpture grecque,* II, p. 362.

[50] Согласно более пашней традиции (Овидий и Hyginus), *половину* года. Нас не привлекает эта слишком понятная версия, поскольку она явно не является первичной.

[51] Гимн Деметрс, 471, ανηκεν.

[52] Там же, 268 и далее. [a] Там же, 473-480.

[54] По этой причине анализ Виламовица *(Der Glaube der Hellenen, II,*S, 47 w.) лишается своего основания.

Hippolyte, *Etenchos,* V, 8, 39.

[56] См. выше с. 43 и далее, Куллерво; Kerényi, *Niobe,* S. 75 w., 259.

[57] Гимн Деметре, 256 и далее. Слова, которые произносит здесь Деметра, приводятся в орфической версии (фрагм. 49, 95 и далее), в более поздней орфической поэме (фрагм. 233) и в *Carmen aureum Pythagorae,* 54 и далее.

[58] K. T. Preuss, *Der religiose Gehalt der Mythem, S.* 8.
[59] C. Lumholtz, *Unknown Meneo,* I, p. 272.
[60] Фрэзер в своем издании Аполлодора (1921), Н, с. 311 и далее.
[61] Порфирий, в Eusebius, *Praeparatio Evangelica,* IH, 11, 7, 9.
[61] Цицерон, *О природе богов,* II, 66.
[63] Еврипид, *Еяена,* 1307 (фрагм. 63); Carei nus в Diodoms Siculus, V, 5, I; см. йфраотос в Hesychius, s.v. и 'Εκάτη "Αφραστος, *Jahrbuch jur Phil.,* Дополи., XXVII (1900), 111.
[64]Farnell, III, Pl. 11 lb с объяснением Ленормана в Daremberg и Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, \,* p. 1066.
[65] Nilsson, «Die eleusinischen Gottheiten», S. 87.
[66] см. Malten, с. 429 и далее.
[67] Климент Александрийский, *Увещевание,* II, 17, 1; схолии к Лукиану, 275.
[68]Эпихарм. фрагм 100.
[69] См. выше, с. 59.
[70] Famell, p. 330, 391, 365, 246.
[71] Схолии к Лукиану.
[72] Иоанн, 12: 24.

↑ Конец страницы 366 ↑

↓ Начало страницы 367 ↓

[73] Это возражение принадлежит Нильссону, с. 107
[74] Здесь Комфорд, а также Нильссон (ор. cit., S. 108) находят объяснение мифа о Персефоне.
[75] H. Diels, *Sibyllinishe Blätter,* S. 40.
[76] Kerényi, *Die antike Religion, S.* 220 w.
[77] Kerényi, *Dionysos und das Tragische in der Antigone,* S. 10
[78] В Сгимфалосе; Павсаний, VIH, 22.
[79] Или, с точки зрения Гебы: «Это так, как если бы Геба лишь постепенно отделяла себя от богини, чтобы стать ее дочерью и независимым божеством, как если бы вначале она была проявлением самой Геры». P. Philippson, *Griechische Gottheiten in ihren Landschaften (Symbolae Osloenses,* дополнение fase. IX, 1939), S. 48.
[80] Павсаний, II, 38, 2.
[81] Павсаний, VIII, 25 и 42, в последующем мы опираемся на этот источник. Достоверность Павсаниевого описания статуи Деметры подтверждается мифологемой и памятниками искусства вопреки Виламовицу *(Der Glaube der Hellenen,* I, S. 402 w.).
[82] Kerényi, *Die Geburt der Helena,* S. 9 w.
[83] Kretschmer, «Zur Geschichte der grechischen Dialekte», S. 28 w.
[84] Выражение Платона использовано здесь в том же смысле, что и в *Die antike Religion,* S. 234.
[85] *Илиада,* XXIII, 72.
[86] Также ничего от «тела, превращенного в дух или дематериализовавшегося каким-нибудь загадочным образом». Так В. Ф. отто *(Die Manen,* S. 37) выражает идею, которая, на его взгляд, лучше всего объясняет гомеровскую «тень».
[87] Сравните с этим то, в каком ужасном состоянии находился Гектор, когда его дух представал перед Энеем (Вергилий, *Энеида,* II, 270 и далее). Как однажды

заметил в разговоре со мной Альтхайм, похоже на то, что римлян даже в смерти интересует *историческая* сторона, в то время как греков — *идеальная.*

[88] Согласно пифагорейцам, образ уникальной смеси элементов, порождавший дороги к луне для каждого в отдельности, дороги, которые невозможно было потом заменить (Kerényi, *Pythagoras und Orpheus, S* 59) Каждое существо сохраняется не только в прошлом временного мира (состоящего из того, что *было* и что *есть),* но и в определенном месте пространственной вселенной. Еще одно место, где все это содержится,— дворец Гадеса, *thesaurus Orci* римлян.

[89] *Илиада,* IX, 454-457.

[90] Там же, 569-572.

[91] Kerényi, *Apollon,* 120; *Die antike Religion,* S. 65.

[92] *Одиссея,* XI, 634 и далее.

[93] Беотийский чеканный кубок для вина в Париже, см R Hampe. *Frühe griechische Sagenbilder in Bootten,* 36 и 38.

↑ Конец страницы 367 ↑

↓ Начало страницы 368 ↓

[94] Гесиод, *Теогония,* 276—282; Аполлодор, *Библиотека,* Ц, 4, 2.

[95] Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen,* I, S. 108 w., более детально в Altheim, «Persona», S. 45 w.

[96] Как θεόττομίΓος в значении «посланник Бога».

[97] C. Robert, *Die griechische Heldensage,* I, S. 243.

[98] Гесиод, *Теогония,* 174-181.

[99] Kerényi, *Die Geburt der Helena,* S. 19; см. *Journal of Hellenic Studies,* 1885, Pl. LIX.

[100] В надписях упоминается Артемида; см. принадлежащие кайзеру Вильгельму II *Erinnerungen an Korfu,* S. 105.

[101] Lokroi Epizephyroi, см. Quagliati, «Rilievi votivi arcaici», p. 188.

[102] Plutarch, *Quaestiones Romanae,* XXIII, Климент Александрийский, *Увещевание,* XXXVIII.

[103] Kerényi, *Dionysos und das Tragische in der Antigone,* S. 12 w.; *Die antike Religion, S.* 239. Вергилий *(Энеида,* VI, 142) называет Персефону *pulchra Proserpina;* καλά и κάλλιστα - имена Артемиды, см. Preller, *Griechische Mythologie,* S. 3OЇ.

[104] *Orphicorum fragn̦tenta* (ed. Kern), 52.

[105] В связи с дальнейшим см. *Apollon,* S. 150 w.

[106] *Haìnuwele: Volkserzählungen von der Molukken-fnsel Geram,* собранные и изданные А. Е. Йенсеном и X. Ниггемейером с иллюстрациями А. Хана. Вступление Йенсена к мифологеме о Хайнувеле также в «Eine ostindinesische Mythe als Ausdruck einer Weltanschauung», S. 199 w., см. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur; Die drei Ströme.*

[107] Mainimele, S. 48 w.

[108] Ibid., S. 235.

[109] Ibid., S. 54

[110] См. местное изобразительное искусство, ibid., S. 65.

[111] Ливии, XXVII, 37; см. Altheim, *Terra Maier,* S. I w.

[112] Diels, *Das Labyrinth* (Festgabe Harnack), S. 91; Altheim, S. 4.

[113] См. F. Weege, *Der Tanz in der Antike,* S. 61.

[114] Otto, *Dionysos,* S. 169 w.

[115] Плутарх, *Тессей,* 21.

[116] См. L. Pallat, *De fabula Aríadnea,* p. 6.

[117] См. M. Büdinger, *Die römischen Spiele und der Patriciat,* S. 49; Pallat, ρ. 4 f., не опровергнуты в R. Eilmann, *Labyrinthos* (1931), S. 68 w. Более детально в моих *Labyrinth — Studien.*

[118] Плутарх, *Тессей;* W. A. Laidlaw, *A History of Delos,* p. 52, 10.

[119] Kerényi, *Pythagoras und Orpheus,* S. 37.

[120] K. Kuruniotis, «Das eleusiràsche Heiligtum von den Aufgängen bis zur vorperikleischen Zeit», S. 52.

[121] A. W. Persson, «Der Ursprung der eleusinischen Mysterien», S. 287 w.; C. Picard, «Die Grosse Mutter von Kreta bis Eleusis», S. 91 w.

[122] См. S. Eitrem, «Eleusinia — les Mystères et l'agriculture», p. 140 f., где подчеркивается сельскохозяйственная сторона церемонии.

↑ Конец страницы 368 ↑

↓ Начало страницы 369 ↓

[123] A. Alföldi, «Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldaten = kaiser», S. 188.

[124] Плутарх, *Дион,* 56.

[125] Павсаний, VIII, 15; см. Кереньи в «Man and Mask», p. 155.

[126] Платон, *Государство,* 364е; *Горгий,* 497с с комментарием; Plutarch, *Demetrius,* 26. Только наиболее важные ссылки указаны. Материал, касающийся «менее важных» и «более важных» мистерий, см. Deubner, *Attische Feste,* S. 69 w.; Farnell, III, S. 343 w.; P. Foucait, *Les Mystères d'Eleusis;* O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit,* Pauly-Wissowa, *Rea-lencyclopädie,* XVI, col. 1211; и Kerényi, *Die Geburt der Helena,* S. 42 w.

[12] Bekker, *Anecdota,* ł, 326, 24; см. Hesychius, s.v. "Αγραί.

[128] Плутарх, *О злонравии Геродота,* 26; *Corpus Inscriptionum Articarum,* II, 1590; Furtwängler, «Die Chariten der Akropolis», S. 197.

[129] Hippolytus, *Elenchos,* V, 8, 43.

[130] Diels, *SibyUinische Blätter,* S. 122; Deubner, flg. 7; Rizzo, «Il Sarčafago di Torre Nova», p. 103 f.; О Геракле в Аграи см. Diodorus Siculus, ¡V, 14.

[131] Stephanas Byzantinus, s.v. "Αγραί.

[132] H. G. Pringsheim, *Archäologische Beiträge zur Geschicke des eleusinischen Kulte,* S. 16 w.

[133]См. I. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie,* S. 84 w.

[134] См. Niinnion, *Ephemeris Archaeohgica,* 1901, P!. 1; Deubner, fig. 5, 1.

[135] Плутарх, *Деметрий,* 26.

[136] *Der Glaube der Hellenen,* 11, S. 57.

[137] *Увещевание,* 12, 2; см. Wilamowitz, H, S. 481; и Lobeck, *Agluophamus* (1829), H, S. 1263.

Плутархово описание τπλάναι и ττεςιδρομαί инициируемых в *О душе* (Stobaeiis, *Florilegium,* 120, 28) сильно напоминают танцы в лабиринтах; см. Pallat, p. 3, n. 1.

[139] Lactantius, *Instituttenes divinae,* Epit. 18, 7.

[140] Tertullian, *Ad nationes, 2, 7:* «Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est?» См. Климент Александрийский, *Увещевание, 1,* 15.

[141] Asterius, *Homilies,* X, Mignę, *P. G,* т. 40, кол. 324.

[142] Лукиан, *Менипп,* 20.

[143]Климент Александрийский, там же.

[144] Аполлоний Родосский, *Аргонавтика,* 111, 861, со схолиями.

[145] Preller, I, S. 327.

[146]Цицерон, *О природе богов,* IH, 22; Проперций, II, 2,11; Lobeck, S. 1213; см. Kerényi, *Asklepios,* S. 9l w.

[147] Hippolytus, *Elenchos,* V, 8; ίερον Ιτεκε ιτότνια κουρον Βριμω Βριμόν.

[148] Строки 480-482.

[149] Фрагмент 752.

[150]

[151] *Anthologia Palatina,* XI, 42.

[151] Исократ, *Панегирик,* 28; Цицерон, *О законах.* И, 375; Плутарх, *Беседа о лике, видимом на луне,* 943d.

[152] *Pythagoras und Orpheus* (2-е изд.), S. 47 w.

↑ Конец страницы 369 ↑

↓ Начало страницы 370 ↓

[153] *Фрагменты,* 137а.

[154] *Corpus Inscriptionum Atticarum,* II, 1590, III, 319.

[155] См. M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion,* p. 447 f.

[156] Farnell, Pl. XXIb.

[157] Ibid., Главы XVIII и XXIa.

[158] Строки 969-971; см. Гимн Деметре, 486-489 и Антология *Lyrica Graeca* (изд. Дели), II, 182, 2.

[159] Порфирий, *О воздержании,* IV, 5.

[160] Pringsheim, S. 118.

[161] Athenagoras, 20 (Mignę, *P. G.,* т. 6, 929).

[162] *Corpus Inscriptionum Graecarum,* n. 4000; Usener, *Kleine Schriften,* IV, S 353.

[163] Athenagoras, см. *Orphie Hymns,* XXIX, 11.

[164] Nonnus, *Dionysiaca,* VI, 264.

[165] Altheim, S. 34.

[166] См. выше, с. 53 и далее, 66 и далее.

[167] Прокл, *Комментарии к «Тимею»,* 293с.

[168] Usener, S. 315.

[169] Атеней, 496a.

[170] Строки 1078-1086.

[171] *Orphic Hymns,* XXIV, 10 и далее.

[172] Павсаний, I, 31, 4.

[173] Павсаний, IV, 1, 8.

[174] F. J. Dõlger, ΙΧΘΥΣ, II, S. 316 w.

[175] Ibid., S. 331 w.

[176] Пселл, см. Kern, S. 71.

[177] Атеней, 590 и далее; Kern, S. 72.

[178] Это не согласуется с тем сообщением, что Фрина совершила **то** же самое во время великого праздника Посейдона.

[179] Атеней, там же.

[180] В связи с последующим см. Schûei Ohasama, Zen, S. 3. Наша интерпретация «Цветочной проповеди» восходит к дзен-буддизму, но не к буддизму Хинаяны.

[181] См. Пролегомены, с. 13-14.

[182] Kerényi, *Die antike Religion,* S. 114.

[183] Fr. 32, a-b (изд. Kern).

[184] Изд. В. Эванс-Вентц.
[185] См. *Философию мифологии,* с. 136 и далее.

Психологические аспекты Коры

[1] Насколько мне известно, других предположений нока что не оыло сделано. Критики довольствуются утверждением, что подобных ар-

↑ Конец страницы 370 ↑

↓ Начало страницы 371 ↓

хетипов не существует. Разумеется, они не существуют в той же степени, по крайней мере, не в большей степени, чем в природе существует ботаническая система. Но станет ли кто-либо из-за этого отрицать существование в природе семейств растений или случаи и постоянные повторения определенных морфологических или функциональных сходств? Но в принципиальном отношении это почти то же самое, что и типичные образы бессознательного. Это — формы, существующие *a priori,* или биологические нормы психической деятельности.

[2] «Персоналистский» подход трактует эти сновидения как «исполнение желаний». Многим такая интерпретация представляется единствен, но возможной. Между тем, эти сновидения случаются при разнообразнейших обстоятельствах, даже тогда, когда теория исполнения желаний становится явно искусственной и произвольной. Поэтому более осторожной и уместной процедурой в области сновидений мне кажется изучение мотивов.

[3] Дважды посещавшее Бенвенуто Челлини видение саламандры, о чем он рассказывает в автобиографии, было проекцией анимы, вызванной музыкой, которую играл его отец.

[4] У одной из моих пациенток, чьей главной проблемой является негативный комплекс матери, развился ряд фантазий о примитивной матери, индианке, которая обучала ее природе женщины в целом. В этих речах отдельный параграф посвящен крови, звучит он примерно так: «Жизнь женщины тесно связана с *кровью.* Каждый месяц кровь дает о себе знать, и рождение — воистину кровавое дело, разрушительное и созидательное. Женщине лишь *позволено* родить, но новая жизнь — не *ее* творение. В глубине души она знает об этом и радуется благодати, снизошедшей на нее. Она - маленькая мать, не *Великая Мать.* Но в ее малости отражается великое. Если она понимает это, она благословенна природой, ибо она правильно подчинилась и таким образом может принять участие в питании Великой Матери...»

[5] Часто луна находится просто «там», как например, в фантазии о хтон и ческой матери в образе «Пчелиной Женщины» (Josephine D Bacon,*In the Border Country,* p. 14 0· «Тропка вела к крохотной хижине того же цвета, что и *четыре большие дерева,* стоящие около нее. Ее дверь была широко распахнута и посреди хижины на низком табурете сидела старуха, закутанная в длинный покров, ласково глядя на нее...» Хижина была наполнена ровным *жужжанием пчел.* В углу хижины был глубокий *родник,* в котором отражались *белая луна и звезды.* Старуха увещевала героиню помнить об обязанностях женской жизни. В Тантрической йоге «неясный гул роев обезумевших от любви пчел» исходит от дремлющей Шакти *(Shat-Chakra Nirupana//*Avalen, *The Serpent Power,* p. 29). См. ниже, танцовщица, превращающаяся в *рой пчел.* Пчелы кроме того аллегорически связаны с Материей, как показывает текст освящения Пасхальной свечи. См. Duchesne,

Christian Worship: Its Origin and Evolution, p. 253.

↑ Конец страницы 371 ↑

↓ Начало страницы 372 ↓

[6] См. Neumann, *The Great Mother,* Pis. Ia, 3. На этом труде всецело основывается данное исследование.

[7] *Психология и алхимия,* часть II.

[8] Я бы сослался на диссертацию моего ученика Яна Нелкена «Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen», а также на собственный анализ ряда фантазий в *Символах трансформации.*

[9] См. *Символы трансформации.* Книга Х.Г.Байнеса *Мифология души* достигает размера 939 страниц, причем автор делает попытку отдать должное материалу, взятому всего лишь из двух случаев.

[10] См. «Психология образа трикстера».

[11] *Theatntm chemicum, I* (1602), p. 286 f.

[12] С. 288.

[13] Слегка изменено автором. См. Dom, p. 279-280.

[14] Отрывки сновидений приведены лишь постольку, поскольку они имеют отношение к аниме.

[15] Следующие утверждения не претендуют на роль «интерпретации» сновидений. Они являются лишь попыткой подытожить различные формы проявления анимы.

[16] См. «Об архетипах в связи с понятием анимы».

Эпилегомены

[1] «Смысл Элевсинских мистерий».

[2] См. выше, с. 136 и далее.

[3] Опубликовано в Roussel, *Les Cultes égyptiens à Delos,* p. 199, No. 206.

Психологические аспекты архетипа матери

[1] См. «Инстинкт и бессознательное», 277.

[2] Usener, *Das Weihnachtsfest,* S. 3.

[3] Это этимологическое значение трех гун. См. Weckerling, *Ananda-raya - makhi: Das Glück des Lebens,* S. 21 w. и Garbe, *Die Samkhya Philosophie,* S. 272 w.

[4] Примеры можно найти в американской психологии. Укажу на довольно язвительный, но все же поучительный памфлет на эту тему — «Генерация змей» Филиппа Уайли.

[5] Роль комплекса отца здесь также значительна.

[6] В данном разделе я хочу представить ряд различных «типов» комплекса матери; при этом я исхожу из своего собственного терапевтического опыта. «Типы» — это не индивидуальные случаи и не произвольно придуманные схемы, которые можно накладывать на индивидуальные

↑ Конец страницы 372 ↑

↓ Начало страницы 373 ↓

случаи. «Типы» — это идеальные примеры или картины, так сказать,

усредняющие опыт, и их нельзя отождествлять ни с одним конкретным случаем. Люди, чей опыт ограничивается книгами или психологической лабораторией, не в состоянии составить правильное представление о том опыте, который накапливает практикующий психолог.

[7] Это утверждение основывается на многократных наблюдениях, показывающих, что там, где нет любви, вакуум заполняется властью.

[8] В своих английских семинарах [текст распространялся только среди участников] я назвал это «natural mind» (Природный, естественный ум *(англ.). - Ред.).*

[9] Здесь инициатива исходит от дочери. В остальных случаях ответственность несет психология отца, его проекция анимы приводит к инцестуозной фиксации у дочери.

[10] В этом заключается разница между этим типом комплекса и женским комплексом отца, соответствующим ему, при котором «отец» становится предметом материнской заботы и нежности.

[11] Это не значит, что они не осознают *фактов.* От них ускользает *смысл* фактов.

[12] Женщина этого типа оказывает удивительно обезоруживающее воздействие на своего мужа, но только до тех пор, пока мужчина не обнаруживает, что женщина, на которой он женился и с которой он делит семейное ложе,— его теща.

[13] Гете, *Фауст,* ч. I, акт 1.

[14] Там же, ч. II, акт 1.

[15] Warnecke, *Die Religion der Batak.*

[16] Buri, «Theologie und Philosophie», S. П 7.

[17] Очевидно, дочь также может идеализировать свою мать, но для этого требуются особые обстоятельства, в то время как для мужчины идеализация — почти нормальное явление.

[18] «Nocturnis ululatibus horrenda Proserpina». См. *Symbols of Transformation,* p. 99.

[19] См. мою работу «Синхронность: принцип акаузальной связи»

О возрождении

[1] См. *Samyittta-Nikaya (Book of the Kindred Sayings),* Part 11: The Nidana Book, p. 150 f.

См. Гомеровский гимн к Деметре, 480—482: «Счастливы те из земнородных, кто таинство видел. //Тот же, кто им непричастен, до смерти не будет вовеки //Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном» (См. *Античные гимны,* М., 1988, с. 108). А в элевсинской эпитафии читаем: «Благие боги открыли поистине величайшую тайну-смерть приходит к людям не как проклятие, но как благо».

↑ Конец страницы 373 ↑

↓ Начало страницы 374 ↓

[3] См. мою работу «Символика трансформации в Мессе».

[4] *Так говорил Sapamycmpa/fliHume,* Соч. в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 198-200.

[5] Там же: «...проходил он мимо старого дерева, кривого и суковатого...; с него свешивались путнику лышные желтые гроздья».

[6] Hornener, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr.*

[7] *Les Névroses,* p. 358.

[8] Явления *gana,* описанные Кайзерлингом *(South-American Meditations,* p. 161 f.), относятся к этой же категории.

[9] Послание к Ефесянам, 4: 8.

[10] «Твоя душа умрет еще скорее, чем твое тело...». *Так говорил Заратустра,* с. 74.

См. «Психологический подход к догмату о Троице», 226 и последующие.

[12] Шветешватара упанишада 4, 6 и далее.

[13] Коран, 18-я сура.

[14] Один из таких случаев я рассматривал в моей инаугурационной диссертации «О психологии и патологии так называемых оккультных явлений».

[15] Относительно взгляда церкви на одержимость см. de Tonquêdec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques;* а также «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», p. 163, n. 15.

[16] В этой связи можно порекомендовать «Афоризмы житейской мудрости» Шопенгауэра.

[17] Эта важнейшая проблема подробно рассматривается в главе II *Психологических типов.*

[18] См. удачное описание анимы в Aldrovandus, *Dendrologiae libri duo* (1668, p. 211): «Она казалась необычайно мягкой и необычайно суровой одновременно, обнаруживая на протяжении двух тысяч лет непостоянство достойное Протея. Она измучила влюбленного Луция Агатона Прискуса (в то время гражданина Болоньи) беспрестанными заботами и печалями, которые как по волшебству возникали одна за другой из хаоса или из того, что Платон называл путаницей Агатока». Сходное описание находим в Fierz-David, *The Dream of PoliphUo,* p. 189 f.

[19] См. Эмма Юнг, «О природе анимуса».

[20] См. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive.*

[21] Лебон, *Толпа.*

[22] *Alcheringamijma.* О ритуалах австралийских племен см. Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia;* а также Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive.*

[23] Я бы хотел напомнить читателю о катастрофической панике, разразившейся в Нью-Йорке из-за драматической постановки «Войны миров» Уэллса незадолго до второй мировой войны, постановки, которая позднее повторилась в Кито.

[24] См. «Психология восточной медитации».

↑ Конец страницы 374 ↑

↓ Начало страницы 375 ↓

[25] См. «Психология и алхимия», ч. 11.

[26] См. Ruland, *Lexicon* (1893), с. 226.

[27] Izquierdo, *Pratica di alcuni Eserciti}·spirituali dì S. Ignatio* (Рим, 1686, с. 7): «Разговор [с другом души]... есть не что иное, как интимное общение с Христом».

[28] Цитата из Псевдо-Аристотеля в *Rosarium philosophorum* (ISSO), fol. Q. «Largiri vis mihi meum» — такую формулировку находим в первом издании (1SS6) *Ars chemica,* под заголовком «Septem tractatus seu capitula Hermetis TrismegisU aurei», а также в *Theatrum chemicum,* IV (1613) и Manget, *Bibliotheca chemica,* I (1702). Несколько иная формулировка в *Rosarium philosophorum* (ISSO), foL E: «Largire mihi ins meum ut te adiuvem» (Дай мне то, что мне надлежит, и я смогу помочь тебе). Эта одна из возможных интерпретаций, ответственность за которую

несет анонимный автор *Rosarium.* Несмотря на произвольность таковых, они имеют большое значение для понимания алхимии.

[30] *Biblio, ehem.,* I, p. 430b.

[31] Подробно см. в *Психоаогии и алхимии,* 84, а также «Дух Меркурий», 278 и далее, 287 и далее.

[32] «Tanquam praeceptor intermedius inter lapidem et discipulum» *(Biblio, ehem.,* I, p. 430b.). См. Прекрасную молитву Астрампсюхоса, начинающуюся словами: «Приди ко мне, Бог Гермес» и заканчивающуюся: «Я семь ты, а ты есть Я» (Reitzenstein, *Poimandres,* S. 21).

Камень и его трансформации представляются:

(1) как воскрешение *homo philosophiae,* второго Адама («Áurea hora», *Artis auriferae,* 1593, I, p. 195);

(2) как человеческая душа («Книга Кратеса», Berthelot, *La Chimie au moyen âge,* III, p. 50);

(3) как существо низшее и высшее по отношению к человеку («Rosinus ad Sarratantam», *Art. aur if.,* I, p. 310);

(4) как жизнь: «кровь есть душа и душа есть жизнь, а жизнь есть наш Камень» («Tractatulus Aristotelis», ibid., p. 364);

(5) как воскрешение мёртвого («Calidis liber secretorum», ibid., p. 347; также «Rachaidibi fragmentum», ibid., p. 398);

(6) как Дева Мария («De arte chymica», ibid., p. 582); и

(7) как сам человек: «ты есть его руда... и он извлечен из тебя... и он остается неотделимым от тебя» («Rosinus ad Sarratantam», ibid., p. 311).

[34] Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mitkra,* II. См. в особенности видение Зосимы: «И другой пришел вслед за ним и привел с собой украшенного символами и носящего белые одежды по имени Меридиан Солнца». См. «Видения Зосимы», 87, (IH).

[36] Matthews, *The Mountain Chant* и Stevenson, *Ceremonial of Hasjetu Daiįjis.*

[37] Изложение тайного учения, намек на которое содержится в этом трактате, можно найти в моей работе «Парацельс как духовный феномен», 169 и далее.

↑ Конец страницы 375 ↑

↓ Начало страницы 376 ↓

[38] В различных версиях легенды говорится иногда о семи, а иногда и восьми последователях. Согласно Корану, восьмой был псом. В 18-й суре упоминается еще одна версия: «Скажут они: «Трое, а четвертый у них — пес",— и скажут: „Пять, а шестой — пес",— гадая о скрытом; и скажут »Семь, а восьмой — пес" ». Поэтому безусловно следует принять во внимание пса. Это может служить примером характерного колебания между семью и восемью (или, может быть, тремя и четырьмя), на которое я указывал в *Психологии и алхимии,* 200 и далее. Там колебание между семью и восемью связано с внешностью Мефистофеля, который, как мы знаем, материализовался из черного пуделя. В случае с тремя и четырьмя четвертый является дьяволом или женским принципом, а на более высоком уровне Матерью Божьей. (См. «Психология и религия».) Возможно, мы имеем дело с той же двусмысленностью, что и в исчислении египетской нонады (paut+ообщество богов»: см. Budge, *The Gods of the Egyptians,* 1, p. 88). Легенда о Хадире сообщает о преследовании христиан при Деције. Место действия - Эфес, где находился «спящий», но не мертвый св. Иоанн. Семеро спящих вновь проснулись во время царствования Феодосия II (408—450); таким образом, они проспали едва ли не 200 лет.

[39] У древних было семеро планетарных богов. См. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* S. 23 w.

[40] Повиновению закону, с одной стороны, и свободе «божьих детей», с другой, уделяет большое внимание в своих Посланиях св. Павел. Он различает не только два разных класса людей, которых разделяет большая или меньшая степень развития сознания, но также и высшую и низшую личность в одном и том же человеке. *Sarkikos* (плотский человек) всегда повинуется власти закона; только *pneumatikos* (духовный человек) может заново родиться к свободной жизни. Это вполне соответствует тому кажущемуся неразрешимым парадоксу, что церковь требует абсолютного повиновения, провозглашая в то же время свободу от закона. Так же и в тексте Корана легенда обращена к *pneumatikos* и обещает возрождение тому, кто имеет уши, чтобы слышать. Но тот, кто подобно *sarkikos,* не обладает внутренним слухом, не найдет в слепом повиновении воле Аллаха ни удовлетворения, ни надежного водительства.

[41] Vollers, «Chidher», *Archiv jur Religionswissenschaft,* XII, S.´[1]241. Все цитаты из комментариев приводятся из этой статьи.

[42] Ibid., S. 253.

[43] См. *Aion,* 195 и далее.

[44] Vollere, S. 244.

[45] Ibid., S. 260.

[46] Ibid., S. 258.

[47] См. миф в «Visio Arislei», в особенности версию в *Rosarium philo-sophorum (Art. aurif.,* H, p. 246), а также об опускании солнца в Фонтан Меркурия и зеленом льве, пожирающем солнце *(Art. aurif.,* II, p. 315, 366). См. «Психология трансфера», 467 и далее.

↑ Конец страницы 376 ↑

↓ Начало страницы 377 ↓

[48] Белый камень появляется на краю сосуда, «подобно драгоценным камням Востока и подобно глазам рыбы». См. Joannes Isaacus Hollandus, *Opera mineralia* (1600), p. 370. Также Lagneus, «Harmonica chemica», *Theatriim chemicum,* IV (1613), p. 870. Глаза появляются в конце *nigredo* и в начале *albedo.* Другим подобным сравнением является *scintillae* (искры), которые появляются в темной субстанции. Эта идея прослеживается вплоть до книги пророка Захарий 4: 10: «Ибо кто может считать день сей маловажным, когда радостно смотрят на строительный отвес в руках Зоровавеля те семь,— это очи Господа, которые объемлют взором всю землю?» (См у Иринея Орандуса во введении к Nicholas Flamel, *Exposition of the Hie-rogfyphicall Figures,* 1624, fol. A 5.) Они суть семь очей Господа на краеугольном камне нового храма (Захария 3: 9). Число семь наводит на мысль о семи звездах, планетарных богах, которые были изображены алхимиками в пещере под землей (Mylius, *Philosophia reformata,* 1622, p. 167) Они — «спящие, прикованные в Анде» (Berthelot, Collection des anciens alchimistes grecs, IV, XX, 8), что представляет собой ссылку на легенду о семи спящих.

[49] Vollers, S. 254. Возможно, это объясняется христианским влиянием речь идет о трапезе из рыбы у ранних христиан и о символике рыбы в целом. Фоллерс сам подчеркивает аналогию между Христом и Хадиром Относительно символики рыбы см. *Aion.*

[50] Еще примеры в *Символах трансформации, ч.* 11. Я мог бы привести больше примеров из алхимии, но ограничусь одним древним стихотворением:

«Этот камень не прельщает ни видом, ни стоимостью. Глупец отшвырнет

его прочь, но мудрый оценит»

(Ros. phil.., в *Art. aurif,* Н, р. 210.) «Lapis exilis» может служить связующим звеном с «lapsit exitlis», Граалем Вольфрама фон Эшенбаха

[51] Rhine, *New Frontiers of the Mind.*

Он говорил на суахили, языке, распространенном в Восточной Африке. В нем содержится множество слов, заимствованных из арабского, как показывает приведенный выше пример: *kitab*=*кннга.*

[53] Подобные указания находим и в еврейских сказаниях об Александре. См. Bin Gorion, *Der Born Judas,* III, S. 133, по поводу легенды о «воде жизни», которая связывается с 18-й сурой.

[54] Точно так же, как Диоскуры приходят на помощь тем, кто терпит бедствие на море.

Феноменология духа в сказках

[1] Работа впервые была издана как лекция «Zur Psychologie des Geistes» в Éranos — Jahrbuch 1945. После некоторых исправлений работа

↑ Конец страницы 377 ↑

↓ Начало страницы 378 ↓

была опубликована под названием «Zur Phäiromenologie des Geistes im Märchen» в *Symbolik des Geistes* (Цюрих, 1948).

[2] См. мою работу «Дух и жизнь».

[3] Ludwing Klages, «Der Geist als Widersacher der Seeler».

[4] Душа, через древнегерманское saiwalõ, может быть, родственна с άιόλος («быстрый, меняющий оттенок, меняющийся»). Также имеются значения: «хитрый» или «изворотливый». Отсюда и определение алхимиками анимы как Меркурия.

[5] И даже если кто-то придерживается той точки зрения, что самопроявление духа — к примеру, привидение — есть не что иное, как галлюцинация, факт остается фактом, что это спонтанное психическое явление не поддается нашему контролю. В любом случае это самостоятельный комплекс, вполне подходящий для наших целей.

[6] «Психология и алхимия», IS.

[7] Видение «обнаженного мальчика» у Майстера Экхарта.

[8] Я бы напомнил читателю «мальчиков» из романа Бруно Гетца «Государство без пространства».

[9] Отсюда множество чудесных историй ришей и махатм. Культурный индиец, с которым я однажды беседовал относительно гуру, на мой вопрос о том, кто был его гуру, ответил, что им был Шанкарачарья (VII1-IX вв.). Я удивленно возразил: «Ведь это был прославленный толкователь». «Да, это так; но фактически это был его дух»,— ответил он мне, нимало не смутившись моим чисто западным замешательством.

[10] Гете, *Фауст, ч,* II.

[11] Я признателен г-же X. фон Рок и д-ру Марии-Луизе фон Франц за предоставленный материал о сказках.

[12] *Finnische und estnische Volksnarehen,* No. 68, S. 208 («Как мальчик-сирота неожиданно нашел свое счастье»).

[13] Гора есть цель паломничества и восхождения, поэтому она часто имеет психологическое значение самости. *И-Цзин* описывает цель так: «Царь ставит его

перед горой Запада». См.: Honorios of Autun (Expositiu in Cantica canticorum, col. 389): «Горы это пророки». Ричард из Сент-Виктора говорит: «Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem ¡stum, dişçe cognoscere te ipsıım». («Хочешь увидеть преображенного Христа? Поднимись на эту гору и учись познавать себя» (Benjamin minor, cols. 53-56).]

[14] В этом отношении мы бы хотели привлечь внимание к феноменологии йоги.

[15] Тому есть множество примеров: Spanische und Portugiesische Volksmärchen, S. 158, 199 («Белый попугай» и «Королева Роза, или Маленький Том»); Russissche Volksmärchen, S. 149 («Девочка, у которой не было рук»); Balkanmärchen, S. 64 («Пастух и три Нимфы»); Märchen aus Iran, S. 15 («Тайна Бани Виндбурга»); Nordische Volksmärchen^ I, S. 231 («Оборотень»).

[16] Девочке, которая ищет своих братьев, он дает клубок ниток, который показывает ей дорогу к ним (Finnishe und Estnishe Volksmärchen,

↑ Конец страницы 378 ↑

↓ Начало страницы 379 ↓

S. 260 («Спорящие братья»]). Принц ищет небесное королевство и получает лодку, которая плавает сама собой (Deutsche Märchen seit Qrimm, S. 381 («Железные сапоги»]). Подарками могут быть: флейта, заставляющая всех танцевать (Volksmärchen, S. 173 («Двенадцать крошек»]), шар, который сам находит дорогу (Nordische Volksmärchen, I, S. 97 («Принцесса и двенадцать пар золотых туфелек»]), волшебные собаки (там же, с. 287 («Три собаки»]) или книжка тайной мудрости (Chinesische Volksmärchen, S. 257 [«Янг Лианг»]).

[17] Finnische und estnische Volksmärchen, lok. cit.

[18] Deutsche Märchen seit Grimm, S. 382 (op. cit.). В одной балканской сказке (Balkanmarchen, S. 65 («Пастух и три Нимфы»]) старика зовут «Царем птиц». В этой сказке сорока знает ответы на все вопросы. Ср. с загадочным «хозяином голубятни» из романа «Der weisse Dominikaner» Густава Майринка.

[19] *Märchen aus Iran,* S. 152.

[20] Spanishe und Portugiesische Märchen, S. 158 («Белый попугай»).

[21] Ibid., S. 199 («Королева Роза, или Маленький Том»).

[22] Nordische Volksmärchen, Bd. I, S. 231 («Оборотень»).

[23] Kaukasische Märchen, S. 35 («Ложь и правдивый Соловей»).

[24] Balkanmärchen, S. 217 («Дьяволица и справедливость Земли»).

[25] Это случилось со сказкой о гриффонах, № 84 в томе детских сказок, собранных братьями Гримм (1912), II, S. 84 и далее. (В тексте много фонетических ошибок.)

[26] Гете. *Новая Меаюзина.*

[27] См. «Видения Зосимы», 87 (HI, i, 2-3).

[28] В одной сибирской сказке (№ 13: «Человек, который превратился в камень») старик представлен в виде белой фигуры, возвышающейся до небес.

[29] Indianermärchen aus Südamerika, S. 285 («Конец мира и похищение огня» — боливийская).

[30] Indianermärchen aus Nordamerica, S. 74 (Сказка Манабо «Кража огня»).

[31]Deutsche Märchen seit Grimm, S. 189.

[32] В его «Кантилене» (XV в.). (Mysterium Conjiinctionis, 374.)

[33] Pnidentius, *Contra Symmachum,* I, 94. См. Hugo Rahner, «Die seelenheilende Blume».

[34] Balkanmärchen, S. 34. («Подвиги царского сына и двух его товарищей»).

[35] Ibid., S. 177 («Зять из-за границы»).

[36] Deutsche Märchen seit Grimm, S. I w («Принцесса на дереве»).

[37] В отношении числа четыре я бы хотел привлечь внимание к моим более ранним работам, и в особенности к «Психологии и алхимии» и «Психологии и религии».

[38] Самая древняя постановка данной проблемы, насколько я знаю,— это история о четырех сыновьях Хоруса, трое из которых время от времени

↑ Конец страницы 379 ↑

↓ Начало страницы 380 ↓

изображаются с головами животных, а один — с человеческой головой. Хронологически это можно связать с видением Иезекииля четырех существ, которые позже снова появляются в атрибутах четырех евангелистов. Трое из них имеют головы животных, а четвертое — человека (ангел).

[39] Соответственно изречению из «Tabula smaragdina», «Quod est in-ferius, est sicut quod est superáis» («То, что внизу, подобно тому, что вверху»)

[40]См «Психология и алхимия», илл. 54, 539; для более детального ознакомления — «Дух Меркурия», 271

[41] Этот необъяснимый фрагмент был приписан юмору Платона (перевод дан по. Платон, Собр. соч. в 3-х т. М., 1971, т. 3, с. 4).

[42] В Deutsche Märchen seit Grimm (I, S. 256 [«Мэри — ребенок»]) сказано, что «Три-в-одной» — это запрещенная комната, о чем здесь, как мне кажется, стоит упомянуть.

[43] Элиан (De natura animalnim, I, 47) говорит о том, как Аполлон обрек воронов на вечную жажду потому, что ворон, которого послали за водой, слишком долго мешкал. В германском фольклоре сказано, что ворон должен страдать от жажды с июня по август потому, что он один не оплакивал смерть Христа и он один не возвратился обратно, когда Ной послал его впереди ковчега. (Köhler, *Kleinere Schriften zur Märchenforschung,* I, S 3) О вороне как аллегории зла см. исчерпывающий доклад Гуго Ранера «Земной и Божественный дух в теологии патристики». С другой стороны, ворон тесно связан с Аполлоном как его священное животное, в Библии он также имеет положительное значение. См. Псалом 147 8 «Он дал скотине их корм, воронятам — то, о чем они кричали»; Книга Иова 38 41 «Кто готовит для ворона пищу его, когда к Богу взывают его дети, когда без пищи остаются они?» Ср. Евангелие от Луки 12 24 Мы видим воронов как настоящих «духов-помощников» в Первой книге Царей 17: 6, где они приносят каждый день пищу Тишбъянину.

[44] Изображенные как три принцессы, закопанные по шею в землю, в *Nordische Volksmärschen,* II, S. 126. («Три принцессы в Белой Стране»).

[45] См «Психологические типы».

[46] Я хотел бы объяснить для неспециалистов, что теория структуры души не выводится из сказок и мифов, она основывается на эмпирических наблюдениях, проведенных в области медико-психологических исследований, и только вторично подтверждается изучением сравнительной символогии, т е в сферах, весьма отдаленных от медицинской практики. Здесь мы видим типичную энантиодромию: если нельзя по этому пути подниматься выше, необходимо осознать другую сторону бытия и снова спускаться вниз.

[48] При взгляде на дерево юноша спрашивает себя: «Что можно увидеть, если посмотреть на мир с вершины этого дерева?»

[49]«Всезнание» бессознательных компонентов — это, конечно же,

преувеличение. Тем не менее они располагают (или находятся под вли-

↑ Конец страницы 380 ↑

↓ Начало страницы 381 ↓

янием) подсознательным восприятием и памятью бессознательного; равно как и инстинктивными архетипическими содержаниями. Именно это дает бессознательному неожиданно точную информацию.

[50]Охотник, как это часто бывает, недооценил трудности. Мы почти никогда не задумываемся над ценой, устанавливаемой деятельностью духа. [51] Подвиги Геракла.

[51]Алхимики подчеркивают длительность работы и говорят о «lon-gissima via», «diurnitas immensae meditationis» (Длиннейший путь... длительность бесконечной медитации *(лат.). - Ред.)* и т. д. Число 12 может быть связано с экклезиастическим годом, на протяжении которого совершаются спасительные деяния Христа. Возможно, отсюда выводится жертва в виде ягненка.

[53] Афанасьев «Русские сказки».

[54] Старик складывает расчлененное тело в бочку и выбрасывает ее в море. Это напоминает судьбу Осириса (голова и фаллос).

[55] От слов «кость» и «пакость» или «капость».

[56] Ка-мутеф значит «бык его матери». См. Jacobsohn, «Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter», S. 17, 35, 41 w.

[57]см. *Symboh of Transformation,* S. 249-251, 277.

[58]«Мне кажется, что я висел на дереве ветров, висел девять ночей; я был ранен копьем и был принесен в жертву Вотану, самому себе, на дереве о котором никто не знает, каковы его корни». *Hovanol,* 139.

[59]См. как описывает Бога Ницше в плаче Ариадны:

Я - твоя жертва,
о наибеспощаднейший охотник,
твой гордый пленник.
А ты разбой творишь
по ту сторону небес.

[60] См. Эмма Юнг, *О природе анимуса.*

[61] Относительно характера триад Вотана см. Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube,* S. 142. Его лошадь, кроме всего прочего, также имеет три ноги.

[62] Подтверждением того, что эта пара состоит из брата и сестры является то, что жеребец называет кобылку сестрой. Это может быть всего лишь формой обращения, однако сестра есть сестра, независимо от того, обращаемся ли мы фигурально или нефигурально, Кроме того, инцест имеет важное значение в мифологии и алхимии.

[63] Человеческая, поскольку анима замещена человеческой персоной.

[64] Огромное дерево соответствует алхимическому arbor philosophica (Философское древо *(лат.). - Ред.).* Встречу земного человеческого существа и анимы, плывущей вниз в виде русалки, находим и в так называемом «Ripley Serowi». См. «Психология и алхимия», рис. 257.

[65] См. мою работу «Вотан».

↑ Конец страницы 381 ↑

[1] Du Gange, *Glossarium,* s v Kalendae, p. 1666. Здесь есть примечание по этому поводу, что французское название «sou-diacres» буквально означает «saturí diaconi» или «diacres saouls» (пьяные дьяконы).

[2] Эти обычаи, по-видимому, непосредственно воссозданы по образцу языческого праздника, известного как «Cervula» или «Cervulus», проходившего в первых числах января и являющегося разновидностью новогоднего праздника, на котором люди обменивались *strenae* (étrennes — «подарками»), переодевались животными или старухами и танцевали на улицах, распевая под аплодисменты толпы. Согласно Дю Канжу (s.v cervulus) при этом исполнялись кощунственные песни. Это происходило даже в непосредственной близости от Собора Св. Петра в Риме.

[3] Частью *festum fatuorum.*во многих местностях была до сих пор не объясненная игра в мяч, в которую играли священники, возглавляемые епископом или архиепископом, «ut etiam sese ad lusum pilae déminent» (которые тоже не отказывали себе в удовольствии поиграть в pebta). *Kla* или *pelota* — мяч, который игроки бросают друг другу. См. Du Cange, s.v Kalendae and pelota

[4] «Fuella, quae cum asino a parte Evangelii prope altare collocabatur» (девушка, которая становилась вместе с ослом по ту сторону алтаря, где читается Евангелие). Du Cange, s.v festum asinomm.

[5]*Caetera* вместо *vetem?*
Из дальних восточных стран
Пришел осел,
Красивый и сильный.
Способный тащить тяжелый груз.

Пой же громко, господин Осел,
Пусть разносится замечательная новость.
У тебя не будет недостатка в сене И овсе
Скажи Аминь, Осел *(здесь совершается коленопреклонение),*
Теперь ты получил достаточно травы;
Древние тропы остались позади:
Так пой Аминь с радостным сердцем

[6] См также Tertullian, *Apologéticas adversas gentes,* XVI.

[7] *Так говорил Заратустра* Часть IV/XНицше, Соч. в 2 т. М., 1990, т 2, с 226-229

[8] Здесь я имею в виду серию, называемую «Balli di Sfessania». Вероятно, название — это ссылка на этрусский город Фессению (Fescennia), который был известен своими распутными песнями. Отсюда «Fescennina licentia» у Горация, где слово *jescenninus* является эквивалентом слова φαλλικός.

[9] См. статью «Daily Paper Pantheon» А. Макглашана в *The Lancet* (1953), p. 238, где указывается, что комические персонажи имеют превосходные

архетипические аналоги.

[10] Ранние состояния сознания, по-видимому, оставляют после себя ощутимые следы. Например, чакры тантрической системы в общем соответствуют тем частям тела, где сознание было сосредоточено ранее, *anahata* соответствует груди, *manipura* - брюшной полости, *svadhistana* -мочевому пузырю и *visuddha* - гортани и языковому сознанию современного человека. См. Avalon, *The Serpent Power.*

[11] Ту же идею можно найти у Иринея (Отца церкви), который назвал это «umbra» (тень). *Adversus haereses,* I, II, 1.

[12] Например, ныряние «Ueli» (от UdalricufcUlrich - мужлан, недотепа, дурак) в Базеле во второй половине января, если я не ошибаюсь, было запрещено полицией в 1860-х гг. после того, как одна из жертв умерла от воспаления легких.

[13] Не забыть что-то - значит сохранять его в сознании. Если враг исчезает из поля зрения, он может быть позади меня — и тогда он более опасен.

[14] Radin, *The World of Primitive Man,* p. 3.

[15] Ibid., p. 5.

[16] Метафорой «стоять за тенью» я пытаюсь проиллюстрировать тот факт, что проблема анимы, т.е. взаимоотношений, уже присутствует в Той степени, в какой тень становится узнаваемой и интегрированной в единое целое. Понятно, что столкновение с тенью должно оказать сильное влияние на отношения эго с внутренним и внешним миром, так как интеграция тени вызывает перестройку личности. См. *Aion,* Part II, p. 13 f Крокодил украл у матери ребенка. Когда она попросила вернуть его назад, крокодил ответил, что он выполнит ее просьбу, если она сможет дать правильный ответ на его вопрос: «Отдам ли я ребенка?» Если она отвечает «Да» — это неправильно, и она не получит ребенка Если она отвечает «Нет» - это опять неправильно, так что в любом случае мать теряет ребенка.

[18] Neumann, *The Origins and History of Consciousness,* passim.

↑ Конец страницы 383 ↑

↓ Начало страницы 384 ↓

Научно-популярное издание

Юнг Карл Густав
Душа и миф:
шесть архетипов

Заведующая редакцией *Т.А. Янковенко*
Редактор *И.О. Похитон*
Художественный редактор *Л. М. Козеко*
Техническое редактирование
и компьютерная верстка *Л.Ф. Красношапка*
Корректор *Е.О. Баньковская*

Сдано в набор 09.01.95. Подписано в печать 12.02.%.
Формат 84x108/32. Бумага типографская. Гарнитура Петербург

Печать высокая. Условн. печ. л. 20,16. Уч.-изд. л. 19,49.
Тираж 3000 экз. Заказ №6-225

Государственная библиотека Украины для юношества 252127, Киев, пр. 40-летия Октября, 122

Отпечатано с готового оригинал макета на Головном предприятии республиканского производственного объединения «Полиграфкнига» 252057, Киев, ул. Довженко, 3

↑ Конец страницы 384 ↑